

معجم يونغ
في التحليل النفسي
إيمي أنيل - ميشال كازيناڤ - كلير دورلي
سوزان كراكوياك - ڤيڤيان تيبوديبه - بيرناديت ڤاندنبروك
ترجمته عن اللغة الفرنسية: الزهرة إبراهيم
المتوسط
مكتبة
t.me/soramnqraa



إهداء لـ ..

من دخل الغابة المتشابكة

بحثا عن الطريق الصحيح

المعرفة .. والأمان

غابة النفس

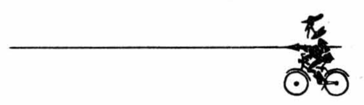
سيجد سحر زلك

سيجده وبجد الأحلام

Dictionnaire Jung
by "Aimé Agnel, Michel Cazenav, Claire Dorly, Suzanne Krakowiak,
Viviane Thibaudier & Bernardette Vandenbroucke"

المؤلف: إيمي أنييل
ميشال كازيناڤ، كلير دورلي، سوزان كراكوياك، ڤيڤيان تيبودييه، بيرناديت ڤاندنبروك
المترجمة: الزهرة إبراهيم / عنوان الكتاب: معجم يونغ
الطبعة الأولى: 2022 / تصميم الغلاف والإخراج الفني: الناصري

ISBN: 979-12-80738-46-2



منشورات المتوسط
ميلانو / إيطاليا / العنوان البريدي:
Alzaia Naviglio Pavese. 120/ 20142 Milano / Italia
العراق / بغداد / شارع المتنبي / قيصرية المصرف - طابق أول / ص.ب 55204.
www.almutawassit.it / info@almutawassit.org



في التحليل النفسي

إيمي أنييل - ميشال كازيناڤ - كلير دورلي
سوزان كراكوياك - ڤيڤيان تيبودييه - بيرناديت ڤاندنبروك

ترجمته عن اللغة الفرنسية: الزهرة إبراهيم

مكتبة | 1354

المتوسط



مقدِّمة المترجمة



يحتاج الباحث في الأنثروبولوجيا إلى العلوم الإنسانية والبحتة كلِّها حتَّى تكتمل مطالب البحث في هذا العلم الواسع وبه، حيث إنه يحفر عميقاً في مجمل مظاهر الثقافة الإنسانية الماديَّة منها واللاماديَّة عبر ارتقائها التاريخي. وانطلاقاً من نتائج هذا الحفر، يتسنَّى له بناء طروحات جديدة لاستشراف مستقبل الإنسانية المعلَّق على انتظارات تبدو حرجة ومستعصية أكثر من السابق. وبقدر ما تتعدَّد وتتشعَّب مظاهر الثقافة، يحتاج الباحث إلى عدَّة علمية متكاملة ودقيقة. وحين فكَّرتُ منذ سنتَيْن في ترجمة "معجم بورديو"، فلأنني قدَّرتُ مدى الخدمة التي سيُسديها إلى أبحاثي الأنثروبولوجية، وكذا إلى مطالب كثير من الدارسين باللغة العربية في المباحث ذات الصِّلَة بالسوسيولوجيا كلِّها، لا سيَّما سوسيولوجيا بورديو التي تؤكِّد نجاعتها في مقاربة صيغ وجود الإنسان وتجاذباته داخل المجتمع المعاصر المشحون بوجع الصراع، والمقضوم بنَهَم الاستهلاك، سواء في وجوده الفَرْدي أو الجَمْعي. كما أن مختلف المباحث حالياً تجد في الأنثروبولوجيا خلفية غنية وواعدة لمنح العلوم الإنسانية امتداداً ومقاربة لظواهر تقليدية وحادثة. يعِد هذا العلم الجريء بالإجابة عن أسئلة ظلَّت عالقة طيلة عصور مضت، كما أنه يحوز منافذ مختلفة لاجتراح أسئلة جديدة حول وجود الإنسان الماديِّ والرمزي باتِّجاه المستقبل. وفي أثناء إنجاز ترجمة "معجم يونغ"، تأكَّد لي إلى أيِّ حَدٍّ يخدم علم النفس وعلم النفس التحليلي مطالب العلوم

الأخرى - علماً بأن هذَيْن العِلْمَيْن، أيضاً، يستثمران باقي العلوم إلى حَدٍّ بعيد - ما دام الإنسان الفرد في وجوده الفيزيقي والنفسي هو قاعدة أساس في الوجود الجَمْعي داخل مختلف الأنساق التي تقتضي عملاً مشتركاً، وتبادلات تِلْقَائِيَّة، أو طَوْعِيَّة، أو قَسْرِيَّة، لا محيد عنها للانخراط في حياة اجتماعية هي قَدَر البشر جميعاً منذ الأزل وإلى السرمد.

وليس من باب المصادفات أن تحضر مجموعة من المفاهيم الأساس في مقاربة الظاهرة الإنسانية عند كلٍّ من بورديو ويونغ، بل إن علم اجتماع بورديو يحيل إلى علم النفس، وعلم النفس التحليلي، وذلك في سياق تصوُّراته وطُرُق تأويله أو تحليله لمعطى ما من المعطيات من قبيل اللِّبِيْدُو، والجسد، والوعي ... التي تتحكَّم سواء في صيغ الوجود النفسي والاجتماعي للإنسان، أو في عدد من الإشكالات الجادَّة المرتهن حَلّها، من جهة، إلى تدخُّل علومي متكامل، ومن جهة أخرى، إلى إرادة سياسية موضوعية تدبِّر الجهد العلمي بكيفية تبنِّي حياة البشر بأكبر قَدْر من المساواة وتكافُؤ الفرص صوناً لكياناتهم وحقوقهم.

وإذا كان "معجم بورديو" عبارة عن جهد ثنائي بين استيفان شوفالييه وكريستيان شوفيري، فإن "معجم يونغ" مُنجَز جماعي ساهم في بنائه مجموعة باحثين ومُهتمِّين بمجال علم النفس وعلم النفس التحليلي، تحت إشراف وبمساهمة إيمي أنبيل، وهم: ميشال كازناف، وكلير دورلي، وسوزان كْراكوياك، وڤيڤيان تيبودييه، وبرناردت ڤاندنبروك.

ينهض استثمار علم نفس يونغ ونظريَّته في التحليل النفسي من خلال تجاربه السريرية، في هذا المعجم، على ما يَصِحُّ أن أُسمِّيَه "تِقْنِيَّة تَقْعِيْر" *une mise en abyme*، حيث يُلاحِظ القارئ، في عدد من فقرات المعجم، هذا التداخل الإحالي البنيوي، بحيث تتناسل، داخل

الإحالة الواحدة، إحالات متعدِّدة تستدعيها مقاربة تصوُّر أو مفهوم، لأنه يمتدُّ إمَّا داخل فكر يونغ نفسه، أو داخل منظومات فكرية وفلسفية وتحلينفسية كثيرة ومتنوِّعة. وهذا الأمر يستنفر، من لدن القارئ، أوَّلاً، كثيراً من الاحتراز في الفَهْم وربط الإحالات بعضها ببعض، وثانياً، استدعاء خلفية معرفية عابرة للعلوم وللتاريخ حتَّى يجد نفسه في وضع مريح لاستثمار مَعِينِ تصوُّرات النظرية اليونغية.

لا غرابة في أن تنفتح تصوُّرات يونغ في نظريته البسيكولوجية على حقول علمية شتَّى، منها ما هو بحت كالفيزياء الكمِّيَّة والطاقية والرياضيات، وما هو تجريبي كعلم التشريح والخيمياء، والكيمياء، وما هو سليل العلوم الإنسانية التي تضرب في عمق الفكر الإغريقي والروماني والهندوسي من أساطير ولاهوت وفلسفة ومسرح ... ذلك كلُّه في إطار علاقات بنيوية تشكَّلت بها تضاريس النظرية التي شاد بها يونغ مشروعه البسيكولوجي، حيث لم يبقَ محض تصوُّرات مجرَّدة أو وُثُوقِيَّة، بل حصل تنزيلها إلى مصحَّات العلاج النفسي كما في مستشفى برغولزلي *Le Burghölzli*، وإلى الدوائر الخاصَّة والضيِّقة لاختبار نجاعتها، وتطوير أدائها، فشقَّت بذلك منعطفاً كبيراً في مجال البسيكولوجيا اتَّضحت معالمه عن مسلكي فرويد، وأدلر.

يتساءل يونغ: "كيف يمكنني أن أتميَّز عن فرويد؟ وكيف عن أدلر؟ وما هو الاختلاف بين تصوُّراتنا؟ إنه بالتفكير في هذا أصطدمُ بمشكلة النماذج."

فيونغ الذي ظلَّ طيلة حياته يشيد بجهود شيخه فرويد، حيث اشتغل معه ما بين 1907 و1912، لم يبقَ طويلاً ذلك المريد القنوع بتكرار وجهات النظر الفرويدية، بل أوصلتْهُ أبحاثه إلى أن يختلف مع

أستاذه حول أمور جوهرية أدَّت إلى قطيعة علمية بينهما، فجَّرها كتابه "استحالات داخلية ورموز اللِّبِيْدُو" سنة 1913، لا سيَّما حول اللِّبِيْدُو الذي يعتبره فرويد محرِّكاً لحاجيات الكائن الإنساني منذ فجر حياته، فالطفل، من وجهة نظره، لا يعيش، ولا يتلذَّذ، ولا يعاني إلَّا باللِّبِيْدُو الجِنْسِيّ. بينما يرى يونغ أن اللِّبِيْدُو، عند الطفل، ينشط الوظائف الثانوية ذات الطبيعة النفسية والبدنية أكثر من الوظيفة الجِنْسِيَّة المحلِّيَّة، فهو لا يقع تحت أوَّلِيَّة اندفاعات جِنْسِيَّة وحيدة، ولكنه "قيمة طاقية يمكنها أن تنتشر في أيِّ مجال كان، قدرة، أو حقد، أو جوع، أو جِنْسَانِيَّة، أو دين، إلخ ... من غير أن تكون نزوعاً نوعياً." وبارتباط مع اللِّبِيْدُو، لم يرفض يونغ الجِنْسَانِيَّة كما قيل ذلك دائماً بطريقة تبسيطية، ولكنه كان يعتقد أنه لا يمكن أن يتمَّ تفسير كلِّ شيء بالاندفاع الجِنْسِيّ ولا شيء غيره كما ذهب إلى ذلك أستاذه، الذي اعتبر زنا المحارم كذلك، هو السبب الأوَّل لتطوُّر البشرية من خلال تحليل عُقدة أوديب، في حين يردُّ يونغ هذا التطوُّرَ إلى النزوع الغريزي للإنسان. وعلى خلاف فرويد الذي رأى في "الأساطير محض أحلام قديمة"، فهو قد اكتشف فيها "الإنتاج الأكثر بلوغاً الذي منحتْهُ البشرية البدائية. فالأسطورة تتجدَّد وتحيا بواسطة التأويل، وتمنح الإنسان طاقة على مجابهة مشكلات وجوده. كما أن ضياعها هو واحد من بين أسباب عُصَاب الإنسان الحديث". إن انتباه يونغ إلى قوَّة وغنى مخزون هذا الإرث الإنساني هو ما حذا به ليسافر إلى أفريقيا، ويدخل في سلسلة من المقارنات والتأويلات بين الإنسان الغربي وإنسان الثقافات الصغيرة في القارَّتَيْن الصفراء والسمراء، حيث النزوع أكثر إلى عوالم الروح والمقدَّس والماوراء، من أين ستتغيَّر لديه مجموعة من الأفكار والقناعات التي منحت وجهاً آخر لنظريته التحلينفسية.

لا يمكن القفز على النظرية اليونغية في مواجهة عالم الألفية

الثالثة المشحون بظواهر نفسية مستعصية كقضية المثْلِيَّة الجِنْسَانِيَّة *Homosexualité*، التي تخطَّت المجال السريري وتَدَخُّلَ علم النفس التحليلي لتطرح نقاشاً حادَّاً داخل برلمانات العديد من الدول، وذلك بدعم عدد من الجَمْعيات الحقوقية التي تُناصر حقَّ المثليِّيْن في الزواج والتبنِّي، وما يتَّصل بهذه المطالب من إكراهات، وما أفرزت من مواقف ومواقف مضادَّة. فالمِثْلِيَّة الجِنْسَانِيَّة وليدة العهود الغابرة، ففي اليونان القديمة كانت وثاقاً بين الرجال يسمح بارتقاء اللوغوس الغربي وتشييد المدينة *La Cité*، وعند نساء العالم الأنجلوسكسوني، شكَّلت المِثْلِيَّة الجِنْسَانِيَّة منذ القرن الماضي "حافزاً للتنظيم الاجتماعي والسياسي للنساء". ولا غرابة في أن يلجأ المجتمع الأمريكي، باستمرار، إلى تصوُّرات يونغ لفَهْم سلوكات الأفراد السَّوِيَّة وغير السَّوِيَّة، ثمَّ التدخُّل لعلاجها استعانة برائز علم الطباع[1]، وهو ما يُصطَلَح عليه: *Myers Briggs Type Indicator MBTI*، الذي يستعمل أصنافاً من علم النماذج اليونغي.

يُثمِّن "معجم يونغ" مشروع طبيب وعالم نفس ومُحلِّل نفساني ومعالج سريري وكاتب امتدَّ ما بين 1900 و1961، ليستمرَّ بعده في أبحاث تلاميذه ومُشايعيه عبر العالم، وذلك من حيث انتقاؤه جميع التصوُّرات والمفاهيم المفاتيح في علم النفس اليونغي الذي يستمدُّ مشروعيَّته من خصيصته الإجرائية التي وفَّرت أسباب تنزيل أفكار ووجهات نظر راوحت وجودها، قبله، داخل مدار الاحتمال والافتراض غير المبرهن عليه إلى حَدٍّ ما. إن المعايشة اليومية لحالات انخفاض المستوى العقلي، والاكتئاب، والعُصَاب، والذُّهَان، والفصام أو تفكُّك

---

1) علم الطِّبَاع، *Caractérologie*: يدرس الطَّبْع من حيث هو مجموعة من الاستعدادات النظرية التي تؤلِّف الهيكل النفسي للإنسان.

الشخصية (الشيزوفرينيا)، والانطواء على الذات، والنُّكُوص، إلخ ... أخصبت تجربته مع حالات مَرَضِيَّة، بل إن جرأة يونغ في أن يقترح نفسه وعدداً من أفراد أسرته وأصدقائه، كذوات مُجَرَّبٍ عليها (-sujet subject) لاختبار نجاعة طروحاته، هو ما حقَّق نقلة نوعية في التحليل النفسي المَرَضِيِّ. وما من شكٍّ أن قطيعته مع أستاذه فرويد سنة 1913 لظهور قناعات مفارِقة وفاصلة بين رؤاهما - لا سيَّما حول دور اللِّبِيْدُو، واللاوعي، والنظرية الجِنْسَانِيَّة في تشكيل شخصية الفرد، وتوجيه حياته النفسية - قد خدم بشكل بنَّاء تطوُّر علم النفس، وعلم النفس التحليلي المعاصرين، وبالتالي، اجتراح مفاهيم وسعت منافذ الولوج إلى سحيق النفس البشرية.

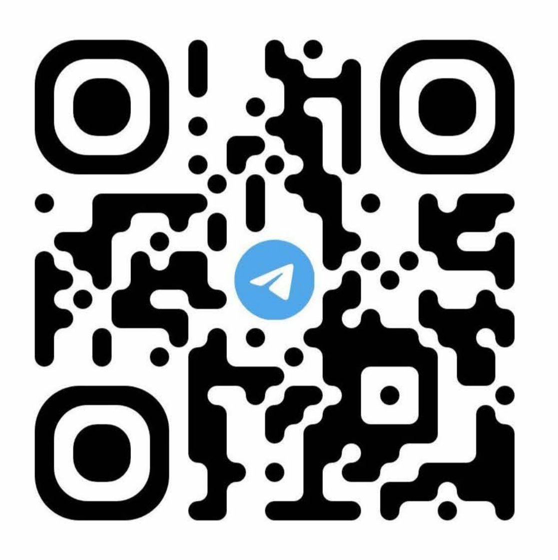
نُنوِّه إلى أن ما أورده فريق التأليف من إحالات قد جاء في الغالب الأعمِّ بين مزدوجتَيْن، وأحياناً بين قوسَيْن أو معقوفتَيْن، لكنْ، قد يجد القارئ بين حين وآخر، بعضاً منها غير محدَّد بعلامات الترقيم هاته، بل فقط، متبوعاً برمز المرجع والصفحة. كما أثير انتباه القُرَّاء إلى أنني حرصت على التقاط عدد من المفاهيم والألفاظ والعناوين وأسماء المفكِّرين والباحثين باللغات الفرنسية أو الألمانية أو اللاتينية، لوضعهم في المداخل السليمة للبحث، إن هم أرادوا استرفاد مصادر معرفية إضافية، تستجيب لمطالبهم العلمية. وتعزيزاً لهذا، تدخَّلت، بشكل علمي، على مستوى الهوامش لإضاءة ما رأيته أوَّلياً وضرورياً قَصْدَ تيسير عملية القراءة والفَهْم، ذلك أن غنى هذا المعجم قد اقتضى منا نوعاً من الاجتهاد لشرح بعض الألفاظ، والمفاهيم، والنظريات، والرموز الثقافية التي أدرجها فريق التأليف بأسمائها الدخيلة، بحيث لا وجود لمقابل لها، لا في اللغة الألمانية التي ألَّف بها كارل غوستاف يونغ أعماله كلَّها، ولا في اللغة الفرنسية التي تجشَّمت كثيراً من العبء لصيانة أمانة الترجمة، ذلك أن كلمات، من قبيل، أَتمَانْ

Ātman، والأوبانشاد الهندي *Upanishads indiennes*، ومَانَا *Mana*، وماندالا*Mandala*، ومايا *Maya*، وقَابَالَانيَّة *Cabalique*، إلخ ... لا يمكن ترجمتها حرفياً، لأنها إمَّا نسق من التمثُّلات، أو رمز ثقافي متراكب الدلالات، متواتر الإحالات. فبالقَدْر الذي تتأكَّد اللغة العلمية في هذا المعجم، يسترفد عدد من الجمل والأساليب مَعينا من عوالم الرموز والأساطير والآلهة، ويُغدق على المعنى استعارات باذخة لا مناص معهما من العودة إلى الموروث الثقافي الإنساني، واستثمار خلفية من المعارف والأحداث والمعتقدات والممارسات لإضاءة قَصْدِيَّة الأفكار وتسويغ التأويلات.

يشهد هذا المعجم على سعة فكر يونغ، ليس فقط على مستوى تمكُّنه من استدرار العلوم البحتة والإنسانية لفَهْم الظاهرة النفسية واشتغالاتها داخل المجتمع الأوربي، بل لانفتاحه على ثقافات متنوِّعة وبعيدة في بلاد الشرق الأقصى وفي أفريقيا، بأساطيرها ودياناتها التوحيدية والتجسيدية، حيث أعتقت تمثُّلات الإنسان الغربي المعتقَلة في أحياز مادِّيَّة القرن العشرين، والمكتسحة بإلحادية قطعت صِلَتها بالمقدَّس، فأسلمت الإنسان إلى كارثية وجود عبثي. لقد وعى يونغ، بقناعاته الدينية المسيحية، أن الظاهرة النفسية - التي تنساب من سحيق المادَّة وظلمة العوالم السفلى باتِّجاه مطلق الأثير وعوالم الآلهة، حيث تُولَدُ الصور وتتضاعف الظلال وتقترن النقائض في هذا الصراع الأزلي بين الوعي واللاوعي، بين الأنا والهو، بين العقل والروح، بين صور النماذج الأصلية وابتذال الصور الواقعية - لا يمكن إطلاقاً أن نُجهِز على امتداداتها، ونسعى عبثاً لاختزالها داخل قُمْقُم المادَّة.

مكناس في 04 ماي 2018.

امسح الكود .. انضم إلى مكتبة



مقدِّمة معجم يونغ

بقلم إيمي أنييل

"اللاوعي ليس فقط هذا الشيء أو ذاك، لكنه المجهول الذي يؤثِّر فينا مباشرة."

كارل غوستاف يونغ - الوظيفة المتعالية

"توجد لكلِّ الأنشطة الإنسانية أولوية، البنية الفردية الفطرية، وبالتالي، القبواعية واللاواعية للنفس"(RC, 92) . فالفكر والعقل والإدراك "ليست في حَدِّ ذاتها ظواهر محرَّرة من الشروط الذاتية كلِّها، وخاضعة فقط للقوانين الأزلية للمنطق، ولكنْ، وظائف نفسية متعلِّقة بشخصية ما، وتكون مرتَّبة فوقها. فالسؤال هو ليس أبداً: هل رأينا؟ هل سمعنا؟ هل لمسنا بأيدينا؟ هل وزَنَّا؟ هل عَدَدْنا؟ هل فكَّرنا ووجدنا الأمر منطقياً؟ ولكنْ: مَن الذي يرى؟ من الذي يسمع؟ ومَن الذي فكَّر؟" (RC, 91). إن نظرية علم النفس (تلك الخاصَّة بفرويد *Freud*، وأدلر *Adler*، أو يونغ *Jung*) - ولو أنها تقدِّم نفسها ويتمُّ تلقِّيها كحقيقة موضوعية، فهي في قسم كبير، "مُجاهَرة بالعقيدة الدينية"، إنها "مزيج من العلم والاعتراف الذي ينبغي إرضاؤه من غير أن نكون مخدوعين" (GP, 181). فالمفارقة هي أن "الأفكار الذاتية أكثر هي الأشدّ قرباً من الطبيعة ومن جوهر الكائن، والتي بهذا الفعل، يجب أن تكون ذائعة الصيت على أنها حقيقية أكثر" (GP, 181).

وبتدقيق أشدّ، فهي تنزع نحو "تعبير حقيقي". ويفسِّر يونغ أيضاً أنه، حسب نوع المُعالَج الذي كان يستقبله، فقد كان يقود التحليل - بطريقة، هي بالأحرى، فرويدية، أدلرية أو يونغية - إلى أكبر خسارة بعض المُحلِّلين النفسانيِّيْن، بحيث لا يمكن أن يُعتبَرَ الأبُ المؤسِّسُ للمدرسة التي ينتمون إليها إلَّا العارف الوحيد بها.

إن واحداً من بين المظاهر الأكثر تجديداً للعمل النظري ليونغ يتعلَّق بالمكانة التي عرف كيف يمنحها للتميُّز *Différenciation*، الذي ينبغي إدراكه كتقشُّف في التفريق وفي التحديد، مروراً عبر امتحان نقدي للفرضيات القبلية اللاواعية، ولانسحاب مختلف الإسقاطات التي تكون الذاتية قد سقطت في شَرَكها قبلاً. ويمكن، بناء عليه، أن تبلغ أوجها[1]، أعني أنه يمكن أن تُعاش في أقصى حَدٍّ من النادِرة الشخصية *Anecdote*، وفي أقرب حَدٍّ من النَّوَاة الحميمة التي تُكوِّن الذات في حقيقتها الفريدة والشمولية (GP, 178). إن تميُّز الفرد[2] عن مختلف المجموعات التي ينتمي إليها، والكتلة التي يمكن أن تكبحه (انطواء وانفتاح) ووظائفها للتكيُّف (فكرة، شعور، حدس، إحساس)، وتميُّز للاأوعا ء *Les inconscients* (شخصي وجماعي)، وتميُّز الأضداد (واعي/لاواعي، مذكَّر/مؤنَّث، جِنْسية/رُوْحية)، وتميُّز العُقد (مُتعلِّقة بالسياق الشخصي) وبالنماذج الأصلية (لاشخصية

1) في "**أفريقيا الشبح**" غاليمار 1981، ص. 264، كتب ميشال ليريس (بعبارات يمكن أن تكون نفسها ليونغ) : "إنه بالذاتية التي تبلغ أوجها نلامس الموضوعية. وبدفع الخاصّ إلى حدوده القصوى، في الغالب، نصل إلى ما هو عامّ. وبإظهار المُعامل الشخصي في واضحة النهار، فإننا نتيح حساب الخطأ. ولَمَّا نبلغ بالذاتية إلى منتهاها، فإننا نصل الموضوعية".

2) من أجل تخصيص هذا الفرد، ابتكر يونغ كلمة مستحدثة : (الكائن - الوحيد - المنفصل)، (L'être-unique-séparé " / Das einzelsein ") . "التميُّز، يكتب يونغ، يؤدِّي إلى الكائن - الوحيد - المنفصل". (*Les Sept Serments aux Morts, dans la vie symbolique,* Albin Michel, 1989, p. 36).

وميثولوجية)، والأنا (مركز الوعي) والهو (مركز مُفارِق للشخصية بأسرها، واعية ولاواعية).

إن مسألة عدم ترك "المعادلة الشخصية" جانباً، وفي الوقت نفسه، اعتبار أن الأفكار "تصدر عن شيء أكبر جدّاً من الإنسان الشخصي: لسنا نحن مَنْ نصنعها، يُلاحِظ يونغ، إنها هي التي تصنعنا" (GP, 181)، يمنح كثافة أخرى، وثِقَلاً آخر للألفاظ المستعملة: فالنظرية اليونغية هي شِعْرِيَّة. إنها تفتح، بالفعل، حقلاً واسعاً جدّاً، ينطلق من الصورة باتِّجاه الفلسفة، ومن علم النفس المرضي إلى استواء معقَّد وديناميي، إلى حياة للروح التي تنشِّطها وتضبط إيقاعها الطاقة التي تسري بين الأقطاب المتقابلة. وأيضاً تصوُّراتها الأكثر قرباً من التجربة ومن الحدث لا من الجوهر (كما يتصوَّرها جيل دولوز[1] *Gilles Deleuze*)، تحمل عدَّة أبعاد. إنها في الوقت نفسه "مفهوم خالص للتجربة" (RC, 65) إلى الحدود الغامضة وغير الثابتة، لكن نَوَاتها واضحة الهوية - "مجموع تصوُّرات" كما يُسمِّيها إدغار موران *Edgar Morin*، انطلاقاً من تأمُّله للفكر المُركَّب[2] - ومُدركات حسِّيَّة، التي بواسطتها، لَمَّا يعترف دولوز بأن فكرة ما يحصل إشراكها في أيِّ عمل فنِّيٍّ، فإنه يُحدِّد "موجات الأحاسيس والعلاقات التي تحدُث فجأة لمَنْ يشعر بها"، لكنها أيضاً مُؤثِّرات، والتي حسب دولوز دائماً "هي صيرورات تتجاوز مَنْ يسلُكها (إنه يصير آخرَ)، [...] فالأثر، والمُدرَك حسِّيَّاً، والتصوُّر، يستنتج بأنها ثلاث قوى مُتلازِمَة، تتَّجه من الفنِّ إلى الفلسفة، والعكس صحيح"[3].

---

1) G. Deleuze, *Pourparler*, 1972-1990, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 40.

2) E. Morin, *Introduction à la pensée complexe*, ESF éditeur, 1992, p. 98.

3) G. Deleuze, *Pourparler*, *op. cit.* , p. 187.

إن التبادلات العديدة والمثمرة التي حازها يونغ، انطلاقاً من 1930، مع جائزة نوبل للفيزياء وولفغانغ بولي *Wolfgang Pauli*، وعلى وجه الخصوص، الاكتشاف، الذي على الرَّغْم من الابتعاد الظاهر لتَخَصُّصَيْهما، فإن تصوُّراتهما كانت "متوازية إجمالياً"[1]، وقد شدَّت عزم يونغ في حدسه بأن كلَّ إجراء نفسي هو في الوقت نفسه الصورة والمُلاحِظ الذي يعيها. إن باولي نفسه يحمل شهادة، عن طريق الفيزياء النووية الحديثة - في تعارض مع "ملاحِظ منفصل" عن الفيزياء الكلاسيكية - لمدخل جديد إلى ساحة المُلاحِظ، "السيِّد الصغير للإبداع داخل عالمه الصغير، الذي يحوز مَلَكَة اختيار (جزئية على الأقلِّ) بطريقة حُرَّة، ويؤثِّر على الموضوع المُلاحَظ بكيفية غير مراقَبة كُلِّيّاً" (PJ, 60). فالحقيقة العلمية - "التعبير الحقيقي" الذي يظلُّ فيه عندما يتفكَّك وَهْمُ موضوعيَّته - يصير "فرضية مُرْضِيَة مؤقَّتاً" (MV, 78)، فالموضوعية غير موجودة إطلاقاً، حيث يعتقد "المُلاحِظ المنفصل" أنه سيجدها، إنها تتخفَّى أكثر من خلال التظاهرات، داخل الحياة النفسية، وأحياناً، في الوقت نفسه داخل العالم الفيزيقي خارج كلِّ علاقة سببية، للنموذج الأصلي "شبه النفسي *Psychoïde*" (أعني غير القابل للتموضع)، المعتبر من طرف الباحثيْن، مثل "منسِّق غير مرئي" (PJ, 68). إنه لامرئي، ولكنه مُستقلٌّ، حيث لا يمكن للأنا الواعي، بعيداً عن كلِّ تَقامُص *identification* يقود إلى الذُّهَان، إلَّا أن "يتواجه"، ويتحاور، ويناقش، لكنْ، كما لو يفعل ذلك مع غريب لا يُتقن لغته. لهذا السبب، سيُفضِّل يونغ تسمية اللاوعي اللاشخصي الذي تبنيه النماذج الأصلية، **الحياة النفسية الموضوعية** أو لا أنا (*le Non-moi*) الروح بالأحرى لاوعياً جَمْعياً. إنه موجود في الحُلْم

---

1) W. Pauli/ C.G. Jung, *Correspondance*, 1932- 1958, Albin Michel, 2000, p. 155.

(الذي بالنسبة إليه ليس تحقيقاً لرغبة لاواعية ومكبوتة)، حيث يتتبَّع يونغ قَدَرَ صور الـ لا أنا هاته، هذه الصور **الموضوعية**، من خلال الرموز التي تُشكِّل والإجراءات التي تُطْلِق. ولكنْ، بما أنه لا يوجد أيُّ تحديد مؤكَّد ومُعطى للحُلْم، إن لم يَبْدُ أنه يُعوِّض، أي يُعيد توازن، موقف الوعي، فالحالم الذي يبحث عن اكتشاف "ما يودُّ أن تقول له روحه" يجب أن يتخطَّى "وحدة بقعة لم تُخلَق بعد" (VS, 78).

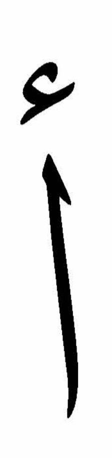
هذه الوحدة *solitude* واللامعرفة[1]، هذا الاكتشاف للذاتية في حيِّز ومكانة موضوعية كنَّا نعتقد اكتسابها، وهذه التي صادفناها داخل المُجَرَّب عليه[2] *sujet- subject* الأشدّ عتمة، هذا القلب كلّه لِماَ كنَّا نعتبره بداهة، يَطرَح لذلك الذي "ككلٍّ بدائي" يتَّخذ أحلامه كدليل ((VS, 79، مشكل الذات والأخلاق. "إن طرح إثباتات مطلقة، يجيب يونغ، سنة 1956، عن أسئلة القَسِّ داڤيد كوكس*David Cox*، لم يكن قريب المأخذ بالنسبة إلى الإنسان، ولو أنه لا غنى عنه من وجهة النظر الأخلاقية، أن يتحمَّل الإنسان كُلِّيّاً حقيقته الذاتية، وهو ما يعني أنه يُجاهِرُ بأنه مُلتزِم بقناعته، ليصنع بها مبدأً لأفعاله."(VS, 158)

---

1) "اللامعرفة ليست جهلاً./ اللامعرفة هي ملاذ./ إنها منفى للمعرفة المجرَّدة من الاستدلال./ معرفة ليست خبراً جديداً لشيء ما/ لكنها خبر جديد لأن تكون كذلك"

(R. Juarroz, *Quatorzième poésie verticale*, José Corti, 1997, p. 175).

2) أُنوِّه إلى أن كلمة sujet تكرَّرت كثيراً في تصوُّرات يونغ الواردة في هذا المعجم، وقد ترجمناها - حسب دلالتها في السياق - إمَّا بلفظ: ذات، أو بلفظ: المُجَرَّب عليه، اعتماداً على معجم علم النفس للدكتور فاخر عاقل الذي يُعَرِّفُ: " sujet- subject: العضوية التي تجري عليها التجربة والتي تَكُونُ استجاباتها هي مُتحوِّلات التجربة." ص 110. (المترجِمة).





أب Père

»» يتضمن المفهوم اليونغي للأب مستويات عدَّة. إنه من جهة، العُقدة الأبوية، المتَّصلة بدقَّة تامَّة بالتجربة التي يعيشها كلُّ واحد بصفته إنساناً أو التي قد عاشها أبوه، ومن جهة أخرى، أُمْحِيَّة *imago* (انظر هذا اللفظ)، صورة أبوية تحمل بصمة النموذج الأصلي. ومن أثر ذلك أن يمنح هذه الأُمْحِيَّة، فيما فوق حدود وذاتية العُقدة، بُعداً دينياً، وقديماً ولا شخصياً. فهذان المظهران المتداخلان بدقَّة تامَّة، يجب أن يتمايزا بالضرورة، وذلك من أجل أن يتيحا خروج الأمثلة والولوج إلى النضج. يَحدُث مثل هذا في الإطار الأسري، حيال السَّلَف والخَلَف، وفي المجتمع، داخل العلاقة بالشخصيات البارزة في تراتبية الحياة المهنية أو السياسية.

»» يُسجِّل يونغ خطر مطابقة الآباء للنموذج الأصلي: "بقدر ما يطابق الأب نموذجاً أصلياً، بقَدْر ما يصير لاواعياً، ولا مسؤولاً، وبقَدْر ما يصير ذُهانيَّاً" (PE, 231-232). وحين نقَح، سنة 1948، مقاله الصادر سنة 1909 حول "تأثير الأب في قَدَرِ أبنائه" وإعطائه عنوان "أهمِّيَّة الأب في قَدَر الفرد" (PE, 205-240)، فلم يحذف يونغ شيئاً من تعليقاته الفرويدية بشأن الجِنْسَانِيَّة *sexualité*، والكَبْت، والمزاحمة أب/ابن، والخوف من الإخصاء، التي كُتبت أربعين سنة قبل ذلك. في المقابل، أضاف إليها المكوِّن الخاصَّ بالنموذج الأصلي الذي سيُشكِّل له، من الآن فصاعداً،

القشرة الافتراضية لكلِّ عُقدة. ويستنتج أن "النموذج الأصلي يشتغل مثل مِرْنَانٍ *résonateur* يكثِّف، إلى حَدِّ الإفراط، تأثيرات صادرة من الأب" (PE, 240).

بعيداً عن نكران عُقدة أوديب *Œdipe*، فقد سند دائماً بأن الأمر يتعلَّق، عنده، بوضعية خاصَّة بالنموذج الأصلي من بين أخرى عديدة يمكن أن تصوِّر الصلات داخل مثلث أب/ أم/ طفل. فحتَّى قبل ميلادنا، فإن الأب منقوش بيولوجيا فينا. فهو الآخر بامتياز، الغريب الآتي من الخارج، والذي نحمل منه العلامة المتعذِّر محوها، ولو أنها تبدو أحياناً، غير موجودة. "بالنسبة إلى الابن، فالأب هو توقُّع لرجولته الخاصَّة التي سيدخل في صراع معها بفعل أنه يرغب في البقاء صبيانياً" (EP, 235). لهذا السبب، يجب على الأب[1]، في المقام الأوَّل، أن يتم انتزاعه من الأُمِّ، أي من الأعماق المُعتِمَة لِلَّاوعي. فمن وجهة نظر البينفسي *intrapsychique*، ينبغي، على هذا النحو، فَهْمَ صراع البطل، ليستخلص نفسه من الأُمِّ التي تريد الاحتفاظ به في حِضْنها إلى الأزل. في هذا المعنى، فليس الأب هو مَنْ يفصل الابن عن الأم، ولكن الابن، في صراعه ضدَّ النفوذ الأمومي، يَخْلُقُ الأبَ حيث يتيح حدوث الوظيفة الأبوية، لكن الأب هو مَنْ يعرف أيضاً "الإحساس بمسؤولية الفَهْم [...] (و) يمهِّد طُرُقاً لتيسيرها" (Cor. I, 136). ويتحتَّم عليه، لهذا الفعل، أن يُطوِّر علاقة واعية بالروح، حتَّى يصير، عند يونغ، ما ينبغي أن يكونه الأب: ذلك الذي "يستعمل دائماً وظيفة مشاعر متمايزة، وتكون فضيلتها الأصلية هي التقمُّص الوِجْداني الإنساني" (Cor. I, 137).

»» في النصَّيْن الذي يحيل فيهما إلى الأب: "دراسة التأويل

---

1) انظرْ "*Père*" في: Georges Bastin, *Dictionnaire de la psychologie sexuelle*, CHARLES DESSART, ÉDITEUR. Bruxelles 1970.P. 289-290. – (المترجِمة).

البيسكولوجي لعقيدة الثالوث ESE, 145) "*Trinité*-253) و"رمز استحالة القربان (أي تحوُّل خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح وأُمّه في القدَّاس RC, 207) "*transsubstantiation*-326)، اللذَيْن يعودان معاً إلى سنوات 1940، فقد وضع يونغ توازياً بين الأب والهو، ومن جهة أخرى، بين العلاقة أب/ ابن وعلاقة الهو/ الأنا التي تشرف على تطوُّر الوعي. فمن صور الثالوث الثلاثة: الأب والابن والروح القُدُس، التي تمَّ تأويلها بسيكولوجيا، يستخلص يونغ ثلاثة أطوار لارتقاء الوعي. **حالة الأب** *l'état du père*، وهي حالة تبعية طبيعية تنفلت من كلِّ حكم ومن كلِّ انعكاس كما هو الشأن عند الطفل. و**حالة الابن** *l'état du fils*، لا تُطابِق مقتل الأب، ولكنها تطابق موقف الحالة الطفولية *l'état infantil*. بالنسبة إلى يونغ، فإن أخْذَ مكان الأب وفِعْلَ ما يفعل، لا يسبب أيِّ تغيير. ولكي يحصل تغيير ما، ينبغي للابن أن يختار التوجُّه نحو شكل حياة خاصٍّ به، بالتخلِّي عن تبعيته. فالروح القُدُس *le Saint Esprit* هو الشكل النهائي للإجراء، ويمثِّل رمزياً الإمكانية الممنوحة للوعي حتَّى يلج إلى حالة نفسية تتعالى عن الحالتَيْن السابقتَيْن. وفي أثناء هذه المرحلة المفارِقة، "يَسْتَتِبُّ الحال البدئي للأب" .(ESE, 222) فالابن يمكنه أن يخضع حينئذ للسلطة الأبوية، من دون أن يفقد وعيه المكتسب. "مثلما يفرض العبور من الأولى إلى الثانية، يستنتج يونغ، التضحية بالتبعية الطفولية، فالأمر نفسه يفرض العبور إلى المرحلة الثالثة التي نتركها باستقلال حصري". (ESE, 222)

ڤيڤيان تيبوديه

أسطورة Mythe

»» إن الحكايات الأسطورية التي تصف "إجراءات وتطوُّرات نفسية"

(Cor. V, 98)، "تجد أصلها في الإدراك وفي التجربة، وبالطريقة نفسها مثل المعارف التي اكتسبناها حول موضوع الطبيعة المادِّيَّة" (AS, 217) إنها تشهد على النشاط التِّلْقَائِي للنماذج الأصلية -الذي هو مَدِين لها بروحيَّتها المقدَّسة *numinosité*- وملاءمة الفكرة التي تتجلَّى على شكل لا تصوُّري في الخيال المبدع اللاواعي. "لقد أشبعنا حاجة التعبير الأسطوري حين نملِك تمثُّلاً يشرح بكيفية وافية معنى الوجود الإنساني في الكون، تمثُّلٌ ينحدر من كُلِّيَّة الروح، وبتعبير آخر من تعاون الوعي واللاوعي" (MV, 386). ولا يعتبر يونغ الأسطورة والحالة هذه - حيث يحدِّدها بواسطة شرح أب الكنيسة، مثل "ما يتمُّ اعتقاده دائماً، في كلِّ مكان ومن لدن الجميع" كمجرَّد خيال. "ولو أن الميثولوجيا، يكتب قائلاً، ليست "حقيقة" بمعنى نظرية رياضية يُطلَب إثباتها بالبرهان أو بتجربة فيزيائية، فهي ليست بأقلّ من موضوع بحث ينبغي أخذه مأخذ الجدِّ، وتحتوي بقَدْر ما على "حقائق" كأيٍّ واحد من علوم الطبيعة، هذه الحقائق تجد بكلِّ بساطة موضعاً لها في المستوى النفسي." (SP, 209)

»» وفي تعارض مع فرويد، الذي يماثل الأساطير "بأحلام قديمة" حيث يكون من المناسب فكّ طلاسمها، ولأبراهام، الذي يعتبر الأسطورة بمثابة "جُزَيْئَة متجاوَزَة للحياة النفسية الطفولية للجماعة"، فإن يونغ يرفض كلَّ طبٍّ باطني مفترَض للأسطورة، والذي يرى فيه، على العكس، "الإنتاج الأكثر بلوغاً الذي منحتْهُ البشرية البدائية" (MAS, 76). "فالأسطورة التي تقوم [...] على إجراءات وفكر واعٍ، ليست طفولية على الإطلاق فيما يتعلَّق بمعناها، ومحتواها وشكلها، وليست أبداً تعبيراً عن موقف إيروسي ذاتي أو انطوائي (توحُّدي)، على الرَّغْم من أنها تعطي عن العالم صورة لا تشبه مطلقاً آراءنا العقلانية والموضوعية" (MAS, 82).

بقَدْر ما لم يغبْ عن نظر يونغ الطبع الافتراضي للأسطورة[1] كَماَ لكلِّ اعتقاد، والحالة هذه، فإنه يحترس حتَّى لا يُؤَقْنِمَهَا *hypostasier* "إن الأسطورة، يكتب قائلاً، تظلُّ أسطورة، ولو أن البعض يتوسَّلونها من أجل الانكشاف الفصيح لحقيقة أزلية". إنها كذلك "منذورة للموت إذا كانت الحقيقة الحيَّة التي تحتويها قد توقَّفت عن كونها موضوعاً للإيمان. وبالتالي، يكون من الضروري تجديد حياتها بين حين وآخر بواسطة إعادة التأويل. يعني هذا أنه ينبغي إعادة تكييفها مع روح العصر الذي يتغيَّر." (VS, 198). فالأمر هو نفسه، كما يلاحظ، لـ "التمثُّلات الإلهية" التي من وجهة نظر بسيكولوجية، تنكشف من الأسطورة، "أي خطاب حول ما لا يمكن الحسم فيه لا بالعلم ولا بالفلسفة" (Cor. III, 122). "يتكلَّم الله دائماً لغة الميثولوجيا." (Cor. III, 56) لكن "التأمُّلات الميتافيزيقة" لعلماء الأديان - التي كانت "مقبولة تماماً لو كانت "واعية بتجسيمها وأنْسَنَتِها[2] *Anthropomorphisme*" (Cor. IV, 76) - فقد أَفْقَدَت الأسطورة الإلهية دلالتها الرمزية وقوَّتها الروحية المقدَّسة. وبانفصالها عن الأسطورة التي تضم طرفَيْها وتختزلها إلى تاريخها، فإن حياة المسيح *Jésus* ليست أبداً "سوى مجرَّد حكاية عجيبة لا نفهمها أكثر من محض قصَّة موجَّهة إلى التسلية" (Cor. III, 134)، لذلك، ففي العديد من الأعمال، وعلى وجه الخصوص، في *Psychologie et religion* و*Aïon, et Réponse à Job*، فإن يونغ "من أجل أن ينقذ مضمون الأسطورة" فإنه يدافع عن "فكرة تأويل موجَّه أكثر من قِبَلِ علم النفس" (Cor. V, 98) باستعمال هذه الأخيرة كأداة للبحث والولوج

---

1) انظرْ "*Mythe*" في Georges Bastin- *Dictionnaire de la psychologie sexuelle*, p. 258-259. - مرجع مذكور (المترجمة).

2) *Anthropomorphisme*: خَلْع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالإنسان. الكامل الكبير زائد، ص 44. (المترجِمة).

إلى المعرفة انطلاقاً من تمثُّلات وحيدة، أعني من وجهة نظر منهجية للرفض النسقي لكلِّ تعالٍ *Transcendance*.

»» إنه بالاستماع إلى هذيان المرضى العُصَابيِّيْن، ومن دون أوَّلية علمية، فقد اكتشف يونغ "الدلالة العلاجية لِلُّغة القديمة للأساطير" (ESE, 235). فمن دون معرفة أصولها، يحكي مرضاه ويعيشون، خصوصاً، بعض الأساطير كما لو كانوا مُبْتَكِريهَا. بهذا الصنيع، فهم يحاولون أن يَعْرِضوا - بطريقة رمزية تظلُّ غامضة بالنسبة إليهم - التاريخ الإشكالي لحيواتهم. لهذا السبب، ومن غير أن يُحلِّلهم بطريقة اختزالية، يُنوِّه يونغ إلى الجهد المبذول لفَهْم الحكايات الميثولوجية. لقد كتب إلى أحد مراسليه سنة 1929، قائلاً إن "كثيراً من الحالات المحدودة [...] ليست مجنونة سوى لأنها لا هي ولا الآخرين لا يفهمون مكبوتاتهم الغريبة" .(Cor. I, 111) فالعمل الذي دمغ، سنة 1912، انفصاله عن فرويد "الاستحالات الداخلية ورموز اللِّبِيْدُو"، يجرِّب ويطوِّر الطريقة المستعملة من لدن يونغ. فالأساطير العديدة التي ترسلنا ثانية إليها حكاية الآنسة ميللر*Miss Miller*، ليست أبداً مختزَلة في نسق تفسيري أُحادي المعنى. إنها مضخَّمة بواسطة صور وبواعث ميثولوجية، مقارَنةٌ، وموضوعة بموازاة معها، من أجل الظهور التدريجي، في حدود الإمكان، لمعنى لا يأتي على حساب القيمة الطاقية للصورة. وبعبارة أخرى، حتَّى لا يُلحِق الفَهْم الفكري ضرراً بالعاطفة، لأنه هو الذي "يمنح لِمَا حصل فَهْمه قيمة الالتزام" (PT, 146). وفعلاً، بالنسبة إلى يونغ، فإن "كَيْفِيَّتَيْ المعرفة": **الاعتقاد**، المؤسَّس على "استحسان العاطفة والاستشعار الحدسي"، ثمَّ **المعرفة**، التي نتوصَّل إليها بواسطة الفَهْم الفكري، هي ضرورية وتكاملية، مهما أنها أصبحت "سُمُوَّاً لا يُقدَّر" (PrA, 124). "فالقطيعة بين الاعتقاد والمعرفة هي عَرَضُ تَفَكُّكِ الوعي

الذي يميِّز الحالة المضطربة لعصرنا" (PrA, 125). إذن، يلغي يونغ "حذف الميثولوجيا" *Démythologisation* من موضوع الاعتقاد، التي شادها علماء اللاهوت باسم العقل. (PrA, 125)، ويرى في ضياع الأسطورة واحداً من أسباب عُصَاب الإنسان الحديث. "من بين الأمراض المسمَّاة عُصَابيَّة في وقتنا الحالي، فعدد كبير، في العصور الأكثر تقدُّماً، ما كانوا ليصيروا عُصَابيِّيْن، أعني ألَّا يكونوا قد تفكَّكوا في ذواتهم، لو أنهم عاشوا في أمكنة وأزمنة حيث كان الإنسان لا زال مرتبطاً بالأسطورة، وبعالم الأسلاف، وبالتالي، بالطبيعة المَعِيْشَة، وليس المنظور إليها من الخارج فقط، ولَتَمَّ توفير انفصالهم عن ذواتهم نفسها." (MV, 170)

في سنة 1958، في كتابه "أسطورة حديثة"، يقترح يونغ، انطلاقاً من هذه الحالة نفسها التي تمَّت معاينتها لتفكُّك الإنسان الحديث، تحليلاً بسيكولوجيا لإشاعة الأطباق الطائرة التي ترافق الرؤية التي تدَّعي وجود أشكال مستديرة في السماء هي، من زاوية نظره، علامة لتنشيط قوي لِلَّاوعي الجَمْعي. فالاستدارة هي، كما هو الحال بالنسبة إلى الماندالا، رمز للكمال "*Granzheit*"، أي صورة نموذجية أصلية للهو المفارِق *Le Soi paradoxale* الذي يجمع الأضداد. لكن هذه الصورة ليست مفهومة من لدن المُجَرَّب عليه كتجربة داخلية، وإجراء رمزي. فلا يمكنه "إدماجها بصفتها ظاهرة ذاتية خاصَّة بها". إنه لا يدركها والحالة هذه، إلَّا "خارج ذاته نفسها، تحت ملامح صورة معكوسة" (MM, 280). فسوء الفَهْم هذا يريح الاعتقاد الساذج، من بين سِيَرِ القدِّيسين، إلى تدخُّل كائنات خارجأرضية *Extra-terrestre*، ويخفي حتَّى معنى الأسطورة، حيث ظلَّ في فرضية يونغ - الذي يأخذ بعين الاعتبار الزمن الحالي لتكوينها - تعويضاً نفسياً للحَيْرَة والارتباك والحَصَر النفسي الجَمْعي *l'angoisse collective* الذي يميِّز عصرنا. (MM, 193 *et* 270)

وبالتنويه، على هذا النحو، إلى قيمة التعويض والالتزام الخاصّ بالأسطورة - الذي يحمل المُجَرَّبَ عليه، ودائماً من غير علمه، ليُرتِّب حياته - فقد تمَّ استدراج يونغ إلى التساؤل حول الأسطورة التي يعيشها هو نفسه .(MAS, 36) ومن غير أن يعطي قطُّ إجابة مُظهَرة، يمكن أن نفكِّر، عن طريق مقارنة المعلومات، أن أسطورته الشخصية - القابلة للإدراك مُسبَّقاً في عرضه لأسطورة البطل الذي يواجه "مملكة الأُمَّهات"- يجد تعبيره الأصحَّ فيما سمَّاه "الصيرورة الواعية" *Le devenir conscient Bewusstwerden* بلفظ يحيلنا إلى تصوُّره لوعي يتَّقظ وينعكس انطلاقاً من نفس أوَّلية واعية، لكن الذي يمنحها عند نهاية حياتها، معنى خاصَّاً: "معنى "خدمة الرب"، أي الخدمة التي يمكن للإنسان أن يسديَها إلى الله" للإله اللاواعي في "*Réponse à Job*" : "لكي يُولَد النورُ من العَتَمَات، وحتَّى يَعِيَ الخالقُ خَلْقَهُ، وأيضاً ليعيَ الإنسانُ ذاتَه نفسَها".

"هذا هو الهدف، أو أي هدف، يحصل استخلاصه، ذاك الذي يدمج الإنسان في فعل الخَلْق بطريقة سديدة، والذي في الوقت ذاته، يمنح معنى لهذا الأخير." (MV, 384) وبهذه "الأسطورة التفسيرية"، يوضح يونغ الأهمِّيَّة كلَّها التي تمنحها للأنا الواعي التي هي أيضاً شرط الكائن، بحيث إن عبارتها المؤسِّسة هي "هذا هو العالم وهذا أنا" هي "أيضاً مهمَّة مثل فِعْل الخَلْق". (MC. I, 154)

إيمي أنبيل

إسقاط Projection

»» الإسقاط "ظاهرة لاواعية وتَلقائية، يحصل بواسطتها تحويل مكبوت لا يعيه المُجَرَّب عليه، نحو موضوع، بحيث إنه يبدو منتمياً إلى

هذا الموضوع" (RC, 70). فالوَهْم الذي يراوح وجوده على هذا النحو لا يتوقَّف إلَّا حين يكون الإسقاط قد تمكَّن من أن يصير واعياً، "أعني حين يتمُّ إدراك المكبوت كشيء ينتمي إلى المُجَرَّب عليه" (RC, 70).

»» فالإسقاط، من دون أن نعيَ ذلك، طريقةُ وجودٍ جدّ عامَّة ومألوفة. فنحن لا نتوقَّف عن إسقاط مكبوتاتنا اللاواعية على العالم وعلى الآخرين. على الرغم من أن "نفسنا تمتدُّ في الواقع إلى ما فوق حدود الوعي" (RC, 277). فالروح، كما لاحظ ذلك أحد خيميائيِّي القرن السادس عشر، "هي في جزء كبير منها خارجية عن الإنسان" (RC, 278) من هنا يأتي إلحاح يونغ لكي تتوقَّف "المشاركة الروحانية"، أي "غياب التميُّز بين المُجَرَّب عليه والموضوع"، وحتَّى يعود إلى المُجَرَّب عليه الواعي المكبوتات التي جعله الإسقاط يُضَيِّعُهَا (MFO, 63).

»» "إن كلمة **تحويل** ليست سوى المعادل الدلالي لكلمة إسقاط الذي يدلُّ على ظاهرة يستحيل اقتضاؤها" (PT, 25). بهذا الإسقاط التِّلْقَائِيِّ، تُنْسَجُ صلة بين المريض والمُحلِّل "الذي يطابق في الاعتبارات العلاقة الطفولية الأَوَّليَّة كلِّها، والذي يميل إلى إعادة تجارب الطفولة كلِّها مع الطبيب" (PT, 23). حول هذه النقطة، ظلَّ يونغ على اتِّفاق مع فرويد. فتصوُّره يتباعد في تحليل الاندفاعات المُسقَطة التي تكون، حسب رأيه، متعدِّدة ومتفاوتة. إن إرادة القوَّة (أدلر) تتعايش مع الجِنْسَانِيَّة، ولكنْ، أيضاً مع ""الجوع"، والرغبة في حيازة الأشياء"، وكذلك إنكار "كلّ حركة للرغبة، ولو أن الحياة تبدو مؤسَّسة على الحَصَر النفسي والتدمير الذاتي" (PT, 26). هذه الاندفاعات المختلفة التي تُمارَس على "مستويات مختلفة" (مادِّيَّة ورمزية) لا يمكن اختزالها "الواحدة في الأخرى" (PT, 27). إنها تشهد في اختلافها، على إسقاط الظلِّ، والعقل أو الروح والهو

على المُحلِّل، الذي يُفترَض أن يكون، في التقدير المبالغ فيه الذي يغري به الإسقاط، شخصاً "كاملاً" تتساكن فيه الأضداد. من هنا، يُسجِّل يونغ، تأتي صعوبة "تجرُّد التحويل" (DMI, 32)، وضرورة تحليله. هذا التحليل، هو في الواقع "لا مناص منه، لأن المكبوتات المُسقَطة يجب أن يتمَّ إدماجها من قِبَل المُجَرَّب عليه، حتَّى تسمح له بحيازة نظرة إجمالية ضرورية من أجل حُرِّيَّة قراراته"(PT, 96) . (انظرْ "تحويل").

إيمي أنبيل

أخلاق- علم الأخلاق Éthique

»» إن التحضير الذاتي لـ "الوعي الأخلاقي" هو مُعَدٌّ في جزء منه لقِيَم اللاوعي. وعندما يتمُّ استعماله لاكتشاف اشتغال الوعي الأخلاقي "*Das Gewissen*"، فإن المنظور اليونغي يؤكِّد على الخَصِيْصَة الشخصية جدَّاً لعلم الأخلاق، ممَّا يميِّزه عن الأخلاق الاجتماعية والدينية. في الواقع، فإن تحرير الجَمْعي هو الذي يَشْرُطُ ويرافق إعداد ما يصير قيمة المُجَرَّب عليه. فالمواجهة مع اللاوعي، والأخذ بعين الاعتبار بعض العناصر التي تنبعث منه، يتيح للأنا خَلْق "وَضْع أخلاقي" وتَحَمُّلَهُ.

»» منذ 1916، ينشر يونغ فرضية وجود عامل فطري في ممارسة الحُكْم الأخلاقي الذي سيتنجَّز على هذا النحو انطلاقاً من قاعدة غريزية متجذِّرة في الوعي الجَمْعي. "لا تأتي الأخلاق من الخارج، وليست مفروضة بالقوَّة، كلٌّ واحد في آخر المطاف يحملها من قَبْلُ في ذاته، ليس على شكل قوانين، بل على شكل ألياف ذات طبيعة أخلاقية، من دونها تصير الحياة داخل مجتمع المَشْرَكَةُ الإنسانية مستحيلة" .(PI, 59) حين يواجِه الفرد مدوّنة أخلاق المجتمع الذي ينتمي إليه، فإن

هذه الأهلية الفطرية مطلوبة بإلحاح إلى درجة أولى من لدن الاختيار بين سلوك "حسن" وآخر "سيِّئ". ففي هذا المستوى يضع يونغ الأخلاق حينما يحصل اعتبارها كمراعاة لمُدوَّنة الأخلاق.

إن انبجاس "صراع الواجبات" داخل الوعي، والضغط الذي يتمُّ الإحساس به، داخل مأزق الفعل هذا، يحرِّضان على قطيعة، ويفسحان المجال لإعداد شخصي للسلوك. وبالتخلُّص من العالَم الثنائي "خير/ شرّ" يستطيع الفرد أن يرسل حُكْم قيمة ذاتياً، يأخذ بعين الاعتبار، تحديداً، العوامل الطارئة على ما يبدو، مثلاً، عناصر من صنف عاطفي أو معطيات تنهض من الهُنَا والآن. هذه العملية تُنشِّط الإحساس كوظيفة للتقويم. وهكذا يستطيع المُجَرَّب عليه أن يُفضي إلى حَلٍّ خلَّاق، ويتحمَّل مجازفة الخطأ، وحتَّى ذاك المتعلِّق بالخرق (AS, 269). في هذا المستوى، يضع يونغ الأخلاق. (ADC, 191, 195 ; AS, 270)

»» فالعبور من مستوى الأخلاق إلى مستوى علم الأخلاق هو نتيجة صراع يقاسيه المُجَرَّب عليه الموزَّع بين النقائض. يمكننا أن نعتبر أنه، بواسطة تعاونِ عوامل واعية ولاواعية للشخصية، تكون الأخلاق تجلِّياً خاصّاً للوظيفة المتعالية. في كتاب "بسيكولوجيا اللاوعي"، يستحضر يونغ "الاندفاع نحو النقيض" الذي يدفع باتِّجاه أزمة القِيَم وشقاق مع الذات. فهو يُنوِّه بالإسهامات المناسبة لِلَّاوعي (PI, 204) الناتجة عن وحدة بين الحقيقة الواعية والحقيقة اللاواعية (PI, 145). في كتابات المرحلة الأخيرة (1949-1961) وتحديداً في مراسلاته، يُلحُّ يونغ على موقف عدم المعرفة وعدم الحَلِّ للصراع بين القِيَم المتعارضة (AS, 269). إنه يدعو إلى ثقافة ورطة تقود إلى مأتم المبدأ الأخلاقي الذي يتمُّ إدراكه كمطلق (Cor. II, 285 ; AS, 267) ويُحوِّل، بالقدْر ذاته، أهمِّيَّة

الهو نحو الأنا الذي، من خلال التزامه، يبقى ضامنا للأخلاق. وعلى هذا النحو، يتمُّ الإبقاء على الأضداد داخل ضغط يؤدِّي إلى غاية ثالثة.

فالنظرة اليونغية تؤدِّي إلى تشويش مخطَّطات علم النفس والأخلاق اللذَيْن يمكن أن يبدُوَا مُبهَمَيْن. بالإضافة إلى ذلك، فالتأكيد على الذاتية والتفرُّد باسم تحقيق الشخصية الكاملة يتمُّ تأويله، أحياناً، كباب مفتوح لِمَا هو اعتباطي، وإلى النسبية الأخلاقية، وهو ما يُنكره يونغ.

في سنة 1949، في عمل يُسمَّى "علم نفس الأعماق وعلم الأخلاق الجديد"[1]، يتناول إريش نومان *Erich Neumann* مجدَّداً تساؤلات يونغ ويُطوِّرها حول ذاتية ومخاطر علم أخلاق، الذي حين أدمج الظلَّ في حُكْمه، يمكنه أن يوجد في تعارض مع التصوُّر الأخلاقي المهيمن. ويُنكر الآثار السلبية لأخلاق مركَّزة على فعل التحسين: فحين صارت المثاليات موضوع فتنة، فقد استتبع ذلك استلاباً لتمييز السلوكات المحكوم عليها كمُعارِضة للمثال، وطردها إلى اللاوعي، بحيث يتمُّ، على هذا النحو، تغدية ظلّ قديم أكثر فأكثر .. فالخطر إذاً هو انشطار الأنا. ويضع نيومان على طرف نقيض، لأخلاق التحسين هاته، "أخلاقاً للتَّمَامِيَّة" التي تقرن معرفة الهو ومعرفة الأنا (A, 180). إنها تفرض تراجع تَسلُّط الوعي لحساب تفاعل مع اللاوعي، ومعرفة الظلِّ، والاستقلال النفسي الذاتي الضروري، عند الاقتضاء، من أجل تحمُّل مسؤولية مواقع محكوم عليها بأنها انتهاكية من طرف القواعد الاجتماعية.

إن أعمال اليونغيِّيْن المتأخِّرين المعاصرين تهتمُّ بالمظاهر الأسطورية للوعي الأخلاقي (موراي شتين[2] *Murray Stein*)، حيث يدمجون،

---

1) E. Neumann, *Depth Psychology and a new Ethic*, Boston, Shambhala 1990.

2) M. Stein, *Solar conscience, Lunar conscience*, Wilmette, Chiron 1993.

داخل منظور موسَّع، إسهامات علم النفس التطوُّري وطبِّ الأعصاب في التصوُّر اليونغي. وهكذا فإن إستير ماك فرلاند سولومون*Solomon* *Hester Mc Farfland* -[1] يشدِّد على أهمِّيَّة التبادلات الأولى بين الطفل وأُمِّه. فالطفل بواسطة "قدراته"، يساهم نفسُه في نُمُوِّه الخاصِّ بإثارته التبادلات مع أُمِّه غريزياً. فالإجراء الذي يُفعَل على هذا النحو خلال الطفولة المبكِّرة، سيُوجَد ثانية في المراحل اللاحقة للحياة التي يتحقَّق الهو في أثنائها تدريجياً في حدود علاقته بالآخر. وهكذا، فالآخر يكون في الآن ذاته ذاك الذي نحتاج إليه ونرغب في حضوره، وذاك الذي يتحمَّل الإسقاطات السلبية المخرِّبة. ففي هذا الإطار، الذي هو في الوقت نفسه نموذجي أصلي وتطوُّري، يجد إستر ماك فارلاند - سولومون موقعاً لـ "الكفاح من أجل العثور على الآخر"، وتجلِّياً للقدرة الأخلاقية للهو. هذه الأخيرة لا يمكن ممارستها إذا كانت الدفاعات النرجسية التي تعيق معرفة وتجربة الآخر مهيَّأة.

يتمُّ العثور ثانية في أعمال كُتَّاب معاصرين على موضوعات عديدة قريبة من تلك المتعلِّقة بأسئلة علم الأخلاق ليونغ. ويميِّز ميشال فوكو *Michel Foucault*، على هذا النحو، "أخلاق السلوكات" المتحدِّرة من تعليمات المؤسَّسات وعلم أخلاق، يُكوِّن كلٌّ واحد نفسه كذات أخلاقية للمدوَّنة[2]، ويطوِّر إدغار موران، من جهته، مفهوم علم الأخلاق المعقَّد. "تطيع الأخلاق غير المعقَّدة مدوَّنة ثنائية خير/شرّ، عادل/ظالم. فعلم الأخلاق المعقَّد يتصوَّر أن الخير يمكنه أن يحتوي على شرٍّ، كما يتضمَّن العدل الظلم، والظلم العدل[3]". من جهة أخرى، فإن تطوُّر

1) H. McFarland Solomon, " *Le soi éthique* ", *Cahiers Jungiens de psychanalyse* n° 100, p. 101.

2) J. Revel, *Le Vocabulaire de Foucault*, Ellipses, 2002.

3) E. Morin, *La* Méthode, VI, Le Seuil, 2004, p. 65.

طبِّ الأعصاب يُطلِق ثانية نقاشاً واسعاً بخصوص الجذور البيولوجية للحُكْم الأخلاقي (ريكور*Ricceur*، شانجو*Changeux*).

كلير دورلي

إطناب (انظرْ تأويل)
(Amplification) voir interprétation

اكتئاب Dépression

»» يُعتبر الاكتئاب نتيجة لـ "ضياع الروح"، أي تفكُّك الروح التي تقطَّعت علاقتها بالوعي، والتي تمنع الرجل من الاجتماع بالجزء الأُنثوي لِلَّاوعي الذي يُهيِّجه (RC, 85). الشيء نفسه، نجده لدى المرأة: إن انعكاس العقل يحول بينها وبين الدخول في اتِّصال مع جزئها المذكَّر لِلَّاوعي.

وبمجرَّد تجاوُز منتصف العُمُر، فإن حالة التفكُّك هاته لا تعمل إلَّا على مفاقمة المَدِّ الذي يُسبِّب "استسلاماً، وتعباً، وترك الأمور تجري في أَعِنَّتِها كما تشاء، ولا مسؤولية، ثمَّ أخيراً ارتخاء طفولياً" (RC, 85). فالمطابقة مع الروح أو العقل تُسبِّب تضخُّماً، يمكنه أن يكون جاذبية إيجابية أو سلبية. فالأولى "تقترب من جنون العَظَمَة"، والثانية "يتمُّ الإحساس بها كإبادة للأنا" (PT, 128). يبدو الاكتئاب بالقَدْر نفسه في أثناء المواجهة مع الظلِّ الذي يأتي اندماجه حرفياً في الوعي "تعذيب أو صلب" الأنا. وفي هذه الحالات جميعها، يكون الاكتئاب تعويضياً لأُحادية الوعي.

»» وبالنسبة إلى عالِم النفس الشابّ خلال البداية الأولى للقرن العشرين، والتلميذ القديم لبيير جاني *Pierre Janet*، فإن الاكتئاب يعكس "انخفاض المستوى العقلي" (انظر هذا اللفظ) في الوقت نفسه الذي يمكن أن تكون، عند مَنْ يكتشف للتَّوِّ نصوص فرويد، مؤشِّراً لمكبوت مطرود قادر على التأثير في الشخصية بشكل خطير. وبخلاف الفريق الطبِّي لمستشفى برغولزلي *Burghölzli*، فإن يونغ قد اقْتِيدَ إلى إعادة طرح كشف الشيزوفرينيا للمناقشة، حيث استشعر أن تجلِّياته قد تمَّ خَلْطها مع تلك الخاصَّة بالاكتئاب. (HDA, ;143-MV, 140 159-153). هذا الفعل، سيعترف للاكتئاب بـ "قيمة" تُخفي طلباً يفرض الإنصات إليه كعلامة للتأثير الضابط لِلَّاوعي (AS, 166).

»» عند يونغ، يحدث الاكتئاب فجأة حين يتهيَّأ تحويل للشخصية (PT, 34). ولكي يبلور هذه الفكرة، فإنه يحيل إلى الرمزية الخيميائية التي تكون فيها "الموادّ الخام المطلوب تحسينُها مُنَكَّلاً بها" (RC, 436)، وإلى هذه المراحل المختلفة التي استنتج منها تصوره للتحويل. في داخل إجراء استحالة المادَّة، فإن التقاء المُشايِع مع نقيضه المؤنَّث يمرُّ عبر **العمل في سِرِّيَّة**، والذي يتكوَّن من سلسلة مراحل درامية: انحلال، واختمار، وسَحْق، وإعلاء[1]، وإحراق، ثمَّ إماتة الجسد، ولن يستطيع الُمشايِع أن يُولَدَ احتمالياً، للمرَّة الثانية، إلَّا بعد هذه الاختبارات المأساوية، فيحصل تحويله داخل وحدة الأضداد. لكن هذه المراحل هي عشوائية بقَدْر ما هي خطيرة، ويحدُث أحياناً أن "تمتصَّ الوعي" (RE. II, 191) المكبوتات اللاواعية مانعة، بذلك، الإجراء من الحدوث.

لقد اعتمد، طيلة عمله الطويل، على نصوص فلسفية، وتوراتية،

---

1) إعلاء، *Sublimation*: مصطلح فرويدي للدلالة على عملية تحويل الميول المكبوتة واستنفاذها في ميادين أخرى. المنهل، ص 981. (المترجِمة).

وكتابية، وغُنُوصِيَّة، وخيميائية قديمة، أو تلك الخاصَّة بعدد من الروحانيِّيْن أمثال جان دو لاكروى *Jean de la Croix*، فيونغ قد وضَّح العلاقة الضيِّقة التي وُجِدت على الدوام بين الاكتئاب، وهدم الأنا، وضياع الأوهام والمعالم. وعلى هذا النحو، بيَّن أنه في الأوقات كلِّها، قد شكَّل الاكتئاب لحظة أساساً في البحث عن الذات، ومرحلة حاسمة في إجراء التفرُّديَّة، حيث كانت نوعاً من العَتَبَات التي ينطوي ولوجها على مهالك حقيقة يمكنها أن تؤدِّي أحياناً حتَّى الموت.

ويقترب بيير فديدا[1] *Pierre Fédida* جدَّاً، في كتابه الأخير من أفكار يونغ حين يصف الاكتئاب كعَرَض لاحتضار الروح أو يعزو إليه وظيفة ضبط إيقاعات وأزمنة داخلية.

ڤيڤيان تيبودييه

أُمّ Mère

«» "إن التأثيرات المتَّصلة بعلم أسباب الأمراض والصدمات النفسية للأُمِّ ينبغي أن تكون مُقسَّمة إلى مجموعتَيْن: أوَّلاً، تلك التي تطابق ملامح الطبع أو المواقف الموجودة واقعياً للأُمِّ الشخصية، ثانياً، تلك التي لا تملكها إلَّا مظهرياً، لأنها تمثِّل فقط إسقاطات خيالية (أي نموذجية أصلية *archétypiques*) للطفل" (RC, 98). حينما نتكلَّم عن "أُمّ"، يتعلَّق الأمر إذاً، وفي الغالب الأعمِّ، بأُمْحِيَّة، أعني "مجرَّد صورة نفسية تملِك مكبوتات لاواعية عديدة ومتنوِّعة جدّ مهمَّة" .(MAS, 546) إن "خصائص" أُمّ كهاته هي، بالفعل، خصائص لا محدودة ومُفارِقة. إنها في الوقت نفسه "ما هو حسن، وحامٍ، وصبور، وما يَدْعَم" [...]،

---

1) P. Fédida, *Des bienfaits de la dépression, Éloge de la psychothérapie*, Odile Jacob, 2001.

"مكان التحوُّل السحري، والميلاد الجديد"، و"العمق السحيق، وعالم الموتى، وما ينهَش، وما يُغري، وما يُنَغِّص، وما يسبب الحصر النفسي، وما هو حتمي" (RC, 97). فالأساطير العديدة التي تُخْرِجُ العنصر الأمومي تُعارِض بهذا النحو "الأم المُحِبَّة"، والمُعِينَة، والحكيمة بـ "الأُمّ المرعبة" والمفترسة (انظر "أُمّ كبرى"). وبناء عليه، "وزن ثقيل من الدلالة والمسؤولية والواجب، والسماء والجحيم" الذي يسقط ثانية "على كائنات ضعيفة وغير معصومة من الخطأ، وجديرة بالحُبِّ، وبالرأفة، والفَهْم والعفو التي تجعلنا نمنحها للأُمَّهات" (RC, 110-111). غير أنه، يلاحظ يونغ، "فثقل الدلالات هذا، هو بالتحديد ما يَعْقِلُنا بالأُمِّ، وهو ما يَعْقِلُها بطفلها بسبب الضياع الروحي والجسدي للواحد وللآخر" (RC, 110-111).

»» إن موت الأُمِّ وغيابها، مثل حضوره المؤثِّر جدًّا، بل نفوذها على أبنائها، هي من بين أسباب تطوُّر عُقدة، يكون مَلمَحها الرئيس - طبقاً للخلفية الميثولوجية للصورة الأمومية- "هو أننا نكون تحت تأثير اللاوعي بشكل قوي جدًّا" (Cor. IV, 131-132). هذه العُقدة الأمومية، لا تأخذ، مع ذلك، الأشكال نفسها عند الرجل وعند المرأة. "إن ما يسترعي الانتباه، حسب التجربة، عند الرجل أن يكون نموذج الأورانيا السماوية[1] *l'ourania celéste* هو ما يبدو، على العموم مع قوَّة أكثر، بينما عند المرأة، فإنه النموذج الجهنَّمي [للأرض الأُمّ *Terre mère*-]، الذي يسيطر [...] فالمرأة يمكن أن تتماهى فوراً مع الأرض الأُمّ، على خلاف الرجل الذي لا يستطيع ذلك (خارج حالات العُصاب)." (RC, 126) من جهة أخرى، عند الابن "لأننا نجد أنفسنا في حضرة تبايُن الجنس

1) الإلهة أفرُوديت *Aphrodite* التي وُلدت نتيجة خِصَاء أورَانُوس *Ouranos* لكرُونُوس *Cronos*، ترتبط بالحُبِّ والجِنْسَانِيَّة، وهي مماثِلة لفينُوس عند الرومان. (المترجِمة).

[...]، فالنموذج الأصلي للشريكة الجِنْسَانِيَّة، أي الروح، يلعب دوراً مهمَّاً إلى جانب ذلك الخاصّ بالأُمّ." وبالتالي، فلديه، " تنزع العلاقات البسيطة، للهوية أو للمقاومة، نحو المفاضلة مع الأُمّ، وهي على الدوام مخترَقة بعوامل جَذْب أو كراهة شَبَقِيَّة. من هنا توجد الصورة معقَّدة بشكل معتبر" (RC, 102) لهذا السبب، يستنتج يونغ، ألَّا يتعلَّق الأمر بحَلِّ العُقدة الأمومية "بأن نختزل الأُمَّ، بشكل أُحادي، إلى قياس إنساني" لأنه "بهذا الصنيع، نجازف بإذابة تجربة "الأُمّ" إلى ذرَّات، ونهدم قيمة سامية على هذا النحو، ونُلقي بعيداً المفتاح الذهبي لحورية طيِّبة تمَّ وضعه في مهدنا". (RC, 111)

»» بمستطاعنا أن نرى، في النُّكُوص[1] العميق، إلى أيِّ حَدٍّ لا تكون الأُمُّ الشخصية في حَدِّ ذاتها الموضوعَ المستهدَف. فلا "يعود بنا النُّكُوص إلى الأُمِّ إلَّا ظاهرياً، فهذه الأخيرة ليست في الواقع سوى البَوَّابة الكبرى التي تنفتح على اللاوعي، على "مملكة الأُمَّهات"" (MAS, 546). وبالطريقة نفسها، فإن يونغ - هنا أيضاً في صراع مع فرويد - يرى في الشكل الرمزي للرغبة الآثمة الفكرة والحاجة "لأجل العودة طفلاً ثانية، للرجوع تحت الحماية الأمومية، ليولَد منها مجدَّداً. [...] فما هو مطلوب، ليس التساكن الآثم، ولكن المطلوب هو مولد ثان" (MAS, 376). فالبطل إذن "قد وجد الأُمَّ ثانية في المرأة"، حتَّى "يصير طفلا ثانية، ويستطيع هكذا استرجاع الخلود" (MAS, 550).

"أن تكون أوَّلاً، فالأُمُّ تمثِّل اللاوعي المعارض للوعي." (MAS, 689) لهذا السبب، فهي في مركز الصراع الذي يتطوَّر، خلال إجراء التفرُّديَّة،

1) نُكُوص، ارتداد، تراجع، *Régression*: في علم النفس، هو رجعة وارتداد إلى مستوى عقلي أو سلوكي سابق، كنزعة الكائن الحَيِّ إلى العودة إلى أنماط السلوك الطفلي أو إلى ما كان عليه أجداده. الكامل الكبير زائد - ص 1123. (المترجِمة).

بين ضرورات "صيرورة واعية" والرغبة في أن تكون "مفهوماً" من طرف الأُمِّ بشكل أزلي (MAS, 509). ويعترف يونغ هنا لـ "المبدأ الأبوي للوغوس" بدور حاسم. فهو الذي "داخل قتال لا محدود يَنْتَزِعُ [نَا] من الحرارة ومن العَتَمَة الأُولَيَّيْن للثدي الأمومي، ولِلَّاوعي" (RC, 114). ففرساوس[1] *Persée*، كذلك، قد تلافى، بواسطة سيفه الناريّ، أي "بواسطة تدخُّل الوعي والفكر"، الحَصَرَ النفسي (الانقباض) والهلع الذي يوحي به الرأس المتوَّج بالأفاعي الخاصّ بالغُرْغُوْنَة[2] (*Gorgne* RE. t. I, 299). لكن هذه الانتصارات على اللاوعي الأمومي، بما أنها ضرورية هكذا، فهي تتطلَّب أن تكون نسبية، لأنه لا أحد من المبدأيْن الأبوي والأموي "يمكنه أن يوجد من دون الآخر" [...] فالوعي لا يمكنه أن يوجد إلَّا إذا حصل الاعتراف باللاوعي بشكل مستمرٍّ، وأن يأخذ بعين الاعتبار أن كلَّ حياة ينبغي أن تَعْبُرَ مثل مَوْتَاتٍ عديدةٍ." (RC, 115)

إيمي أنبيل

أُمّ كبرى Grande mère

»» "ينحدر تصوُّر "الأُمّ الكبرى" من تاريخ الأديان، ويعرف أشكالاً متعدِّدة لنوع الإِلهة-الأُمّ *Déesse-mère*، [...] فالرمز هو بالطبع مُشتقٌّ من النموذج الأصلي للأُمِّ." (RC, 89) لكن الأمر يتعلَّق بأُمٍّ للأصول - مثل السِّبِيلَّا *Cybèle*، وديمتير *Déméter* أو إزيس *Isis*- بإلهة آثمة، هي في الوقت ذاته، طيِّبة وخبيثة، خصبة ومُدمِّرة، آثمة

1) فِرساوس، *Persée*: في علم الفَلَك، اسم علم - صورة شَمَالية، هي صورة رجل لابس خوذة، بيده اليمنى سيف، وبيده اليسرى رأس غول. الكامل الكبير زائد - ص 925. (المترجمة).

2) غُرْغُونَة، *Gorgne*: إحدى أخوات ثلاث. في الأساطير اليونانية مَكسوَّة الرأس بالأفاعي بدلاً من الشَّعْر. كان كلُّ مَنْ ينظر إليها يتحوَّل إلى حَجَر. الكامل الكبير زائد - ص 547. (المترجِمة).

وفاضلة، والتي تبسط سلطتها وسحرها على العالم الفيزيقي الحيواني والإنساني[1].

»» وحين تفقد، مع استيقاظ الوعي، إسقاطات النموذج الأصلي للابن حول أُمِّه روحيَّتها المقدَّسة، فإن صورة أخرى، أكثر موضوعية نسبياً، تتشكَّل مجرَّدة "من الخصيصات الخرافية والمُلْغزَة كلِّها" التي تمَّ منحها لها. (انظر "أُمّ"). لهذا، فهاته الأخيرة لا تضمحلُّ، لأنها "تَنْفُذُ من أقرب إمكانية، كالجَدَّة مثلاً. فباعتبارها أُمّ الأُمّ، فهذه أكبر من ابنتها. فهي بتحديد أكثر أكبر "الأُمّ الكبرى". وفي الغالب الأعمِّ تأخذ ملامح الحكمة كتلك التي تتَّصف بها الساحرة. لأنه بقَدْر ما يتعد النموذج الأصلي عن الوعي، بقَدْر ما تصير هذه الأخيرة جَلِيَّة، وبقَدْر ما يأخذ الأوَّل شكلاً أسطورياً واضحاً."(RC, 121)

وبالرَّغْم من أن الأمر يتعلَّق بصورة النموذج الأصلي نفسها (صورة الأُمّ)، يصف يونغ إذاً تطوُّراً وتدرُّجاً - مميَّزَيْنْ بأسْطَرة وتفاوت مدموغَيْن أكثر فأكثر - للأُمِّ والأُمِّ الكبرى *Grande mère* مروراً عبر الجَدَّة *Grand-mère*. "وبقَدْر ما تكبر المسافة بين الوعي واللاوعي، ترتقي الجَدَّة درجات وتصير "أُمّاً كبرى". بينما تتجزَّأ التناقضات الداخلية لهذه الصورة. ونلاحظ ظهور [...] إلهة خيِّرة ونورانية في مقابل أخرى خطيرة وقاتمة." (RC, 122)

من جهة أخرى، فهذه الجَدَّة، كما تمثِّلها الأساطير، هي كائن مُركَّب، مؤنَّث ومذكَّر، فهي "مقرونة غالباً بمثيلها المذكَّر. فالرجل إذن يتماهى مع **الابن - العشيق** *le fils-amant* الذي وجد نعمة بالقرب من صوفيا *Sophia* [...]. لكن رفيق الأُمِّ الجهنَّميَّة *chthonienne* هو،

1) P. Solié, *La femme essentielle, Mythanalyse de la Grande Mère et ses fils-amants*, Seghers, 1980.

على النقيض من ذلك، هِرمِس (رسول الآلهة عند الإغريق) *Hermès* (*ithyphallique*" (RC, 126

فالأمُّ الكبري وهي ناصبة قضيبها تعطي لصورة النموذج الأصلي للأمِّ مظهرا بدائياً لكُلِّيَّة غير مميَّزة بعد، جِدّ قوية ومفترسة. إنه أبولا[1] *Apulée* يعرض في "صلاته لمَلَكَة السماء حين يجمع الزُّهْرة السماوية *venus coelestis* ببروسبرين[2] *Proserpine* التي يسبِّب صياحها الليلي قُشَعْرِيْرَة رعب: إنها الخَصِيْصَة المفارِقة والمُفْزِعة للصورة البدائية للأمِّ." (RC, 127)

إيمي أنبيل

فنُكُوص اللِّبِيْدُو والمواجهة مع الأمِّ الكبرى هما، عند يونغ، منعطف لا محيص عنه لصيرورة الوعي. وككلِّ نموذج أصلي، فالأمُّ الكبرى تخفي خَصِيْصَة روحية مقدَّسة وفاتنة، والتي يمكن أن تُمثِّل أعظم المخاطر كما تُبيِّنُ ذلك دراسة حول بوادر الشيزوفرينيا عند الآنسة ميللر. لقد بيَّنت أبحاث يونغ حول المكبوتات القديمة للنفس (إنه "من عمق اللاوعي" حيث تمارس الأمُّ الكبرى قدرتها وفعلها - MAS, 614) إلى أيِّ حَدٍّ كانت هذه الفرضيات الخاصَّة بالنموذج الأصلي مكيَّفة لعلاج المرضى ذوي الشخصيات المحدودة والنرجسيِّيْن. فهي تعلن عن أعمال ميلاني كلين *Mélanie Klein* ومرغريت مهلر *Margaret Mahler*، وهانز كوهيت *Heinz Kohut*، وأوطو كرنبرغ *Otto Kernberg* أو بِلاَ

---

1) *Apulée* : كاتب من القرن الحادي عشر الميلادي، صاحب كتب *Métamorphoses*. (المترجِمة).

2) إلهة رومانية. (المترجمة).

غرونبرغر *Bela Grunberger*، وجعلت منه رائداً للإشكالات ما قبل تناسلية.

ڤيڤيان تيبودييه

أُمْحِيَّةٌ Imago

»» إنها تَمَثُّلٌ لاواعٍ للأشخاص الذين يشكِّلون المحيط القريب (أب، أُمّ، أخ، أُخت، أجداد، مُدرّسين، إلخ ...). وتتشكَّل الأُمْحِيَّة[1] *imago* في الوقت نفسه، (انطلاقاً من الإدراك الذي يملِكه الطفل عن أقربائه، ولكنْ، أيضاً حَسْب النموذج الأصلي لمعبودات العائلة والآلهة البَيْتِيَّةُ (*Les dieux-lares*. (MAS, 100

»» ولكونها مشَكَّلَة من انطباعات عضوية وحسِّيَّة تَمْهَرُ أصلها المبكِّر وتسجيلها في الجسد، فإنها توجد على هامش كلِّ إدراك مع كونها تتغذَّى من هذه الانطباعات. فللأُمْحِيَّة قوَّة كبيرة داخل اللاوعي، حيث تتمتَّع بأقصى استقلال ذاتي. وهذا ما يجعلها مُقلِقة بشكل مُعتبَر داخل العلاقات التي يحافظ المُجَرَّب عليه مع محيطه، لأنها تضفي على الموضوعات مادِّيَّة ساحقة. فتأثيرها واعٍ وقوي، فهي تخلُق، بالفعل، تشويشاً نافذاً بين العالم الداخلي والعالم الخارجي، وبين المُجَرَّب عليه والموضوع. وتبرز الصورة القاعدة الذاتية لكلِّ علاقة بالموضوع الحقيقي، وكذلك الطبع اللاشخصي لكلِّ تمثُّل ذاتي. فهي تظهر بواسطة الإسقاط. (141-DMI, 139)

»» لقد تمَّ استعمال هذا اللفظ من لدن يونغ، منذ 1911، من

---

1) *Imago*، أُمْحِيَّةٌ: في علم النفس: صورة ذهنية متميِّزة بالتقديس والإعجاب بشخص ما وبالنفس أحياناً. الكامل الكبير زائد - ص 611. (المترجِمة).

أجل تحديد ذلك المتعلِّق بـ "العُقدة الوالدية" (MAS, 100)، لكنه استَتْبَعَ تعابير أخرى مثل أُمْحِيَّة تاريخية *Imago historique*، وأُمْحِيَّة أوليةImago primordiale، وأُمْحِيَّة أصلية،Imago originelle *Urbild*""، وتحمل في الأصل عدَّة مفاهيم ستتطوَّر فيما بعد، من بينها اللاوعي الجَمْعي وخصوصاً النموذج الأصلي الذي انتصر انطلاقاً من 1919. ومع أنه قد تمَّت استعارته من رواية بالاسم نفسه لكارل سبيتلر *Carl Spittler*، فإن اللفظ أُمْحِيَّة يرتكز على معرفة يونغ العميقة بالكُتَّاب اللاتينيِّيْن والإغريق، وعلى وجه الخصوص، القدِّيس أوغستين *Saint Augustin* وبلوتان *Plotin*. ومن الأهمِّيَّة بمكان أيضاً، وضع هذه العبارة وما سيليها في المستقبل مع مختلف مفاهيم اللفظ اللاتيني *imago*، ولكنْ، أيضاً مع الكلمة الإغريقية المعبود كور (*idole* *Kore*) *eidôlon*.

ڤيڤيان تيبودييه

أنا / MOI

»» يُعتبر الأنا مركز حقل الوعي. فهو ليس مركز الشخصية الكُلِّيَّة التي هي واعية ولاواعية. إنه ليس سوى عُقدة تمثُّلات وتأثُّرات أوَّليَّة، حصل تجميعها، بشكل ضيِّق، مع الأحاسيس الجسدية - عُقدة واحدة من بين أخرى، لكنه ممنوح بوعي، "أكثر ثباتاً وأكثر غنى في التجميعات" (PMM, 56). يتكوَّن الأنا طيلة حياة ما ويتمتَّع بطاقة نوعية تتجلَّى من خلال الأدوار التي أُرِيد له أن يلعبها، ومختلف الوظائف (تفكير، شعور، حدس أو إحساس) التي يستعملها من أجل أن يتكيَّف.

»» إن مسألة اعتبار الأنا كعُقدة - ومثل "تكديس لمكبوتات متداخلة

الواحدة في الأخرى" (HDA, 176) يعرض بشكل صحيح تعدُّدية العناصر التي تُكوِّنه، إنه يرسل ثانية، وبالقَدْر نفسه، إلى الأطروحة اليونغية حول تفكُّك النفس (انظر "تفكُّك"). إن وحدة الأنا يمكن، مثلاً، أن تتعرَّض للتلف بواسطة عُقدة ذات شدَّة نغمية عاطفية. ويُسمِّي يونغ في هذه الحالة "الأنا المؤثِّر" تغيُّر ما هو مُتمدِّد في الأنا: تحديده وانكماش أجزاء عديدة منه ذاته"(PMM, 56) . في التفكُّك الشيزوفريني، فالأنا لا يُعدُّ سوى "واحداً من الذوات التي تعيش تجربة ما" فالذات قد انفجرت إلى "تعدُّدية عُقد مستقلَّة ذاتياً" (PMM, 280). إلَّا أنه، مقارنةً بالعقد الأخرى، يملِك الأنا بشكل عادي "درجة استمرار عليا" (TP, 456). يمكنه أن "يعود إلى نفسه وأن يتصوَّر ذاته عينها" (HDA, 176).

»» فعُقدة الأنا "لا تعرف إلَّا مكبوتاتها الخاصَّة، إنها تجهل كلَّ شيء عن اللاوعي وحوامله" (PrA, 13-14). لهذا الأمر ينبغي أن يكون متميِّزاً عن الهو، حسب يونغ، "ذاتُ كُلِّيَّة النفس" (TP, 457). لا توجد استمرارية بين الأنا والهو كما توجد واحدة، حسب فرويد، بين الأنا *le moi* والهذا *le ça*، إنهما قيمتان مُتَنَاتِلَتَان *hétérogènes* واللتان لا يمكن إلَّا أن تتصارعا. فالمواجهة الصعبة للأنا مع هذا "المواجِه المقابِل" الأكبر الذي يُنَسِّبُه له موقعه، فيصير "إشكالياً". إنه "يُكوِّن جزءاً من الشخصية، لكنه ليس كُلِّيَّتها" (A, 19) هذه الأخيرة "تشمل، بالإضافة إلى ذلك، الظلَّ الشخصي واللاوعي الجَمْعي" (MC. I, 167).

خلال تطوُّره يكشف الأنا، بتميُّزه عن التمثُّلات الجَمْعية وعن أقنعة الشخصية، موضوعية الهو. وتتجلَّى هذه الأخيرة من خلال رموز التركيز و"الكُلِّيَّة" (الماندالا والرباعيات) التي تُعوِّض الموقف الأُحادي الجانب بالضرورة للأنا. هذا الأخير لا يمكن إلَّا أن يدرك الهو بشكل حدسي.

فبواسطة الاعتراف به كمُنظِّم لاواعٍ للنفسية، ودليلٍ ينبغي له أن يتماهى به، فإنه يتجنَّب التضخم النفسي الذي ينجم عن امتلاكه المفرط لمكبوتات "هي في الواقع، موجودة خارج حدوده الخاصَّة" (DMI, 56). إلَّا أنه، على الرغم من وعيه بحدوده، فالأنا يجب أن يحافظ على قيمته كلِّها. لقد أمكنه أن يكون، في أوقات مُعيَّنة، مُبْعَداً و"مَعزُولاً"، ويكون من المناسب، أن يُعاد، في زمن آخر، "وضعُه داخل وظائفه" لأنه، في الحوار المغامر المجازف مع اللاوعي الجَمْعي، "وحدها إرادة واعية ما، أي الأنا، هي التي تكون في مستوى الصمود"(AS, 92) .

في سنوات 1950، ومن دون أن يدخل ثانية في دعوى حول الدور المركزي المنسوب إلى الهو، أعطى يونغ، مجدَّداً، الأنا أهمِّيَّةً أساساً، ليس بصفته مركز القرار فحسب (فالأنا هو الذي يضمن الخيارات الأخلاقية للمُجرَّب عليه)، ولكنْ، أيضاً بصفته وعياً إنسانياً خلَّاقاً للوجود. إنه بالفعل الأنا، "هذه العُقدة القادرة على الوعي"، التي "حين تصنع شهادة ميلادها، [تفصل] المُجَرَّب عليه والموضوع و[تتيح]، على هذا النحو، للعَالم ولنفسها اكتساب كائن ثابت العزم". (MC. I, 151)

إيمي أنبيل

إنسان طبيعي / Homme naturel

»» يقابِل الإنسانُ الطبيعيُّ بشكل خالص الإنسانَ "المتحضِّرَ" الذي يساهم، عبر توسيع وعيه ووضع الأضداد في حالة ضغط، في تطوير القِيَم الثقافية (EP, 86). ويملِك إنسان الطبيعة مع ذلك كُلِّيَّة، إلَّا أنها تظلُّ لا واعية، أحرى أن تكون مميَّزة. فما يميِّزه هو غريزته "التي لم يحطِّمها أيُّ شيء بعد" (EP, 78). وتتفوَّق فيه الطبيعة الغريزية من دون مقابلها

الروحي: إنه إنسان خشبيٌّ أو ماديٌّ[1]، أعني "غير كامل"، و"مصنوع من مادَّة ثقيلة"، فهو كائن "قاتم متضايق في الماديَّة" والذي هو بحاجة، كما يعتقد الخيميائيون ذلك، إلى "تحويل وإشراق" (RC, 297). ولكي يصير كائناً مميَّزاً، وكائن ثقافة، ينبغي له "بطريقة ما، أن يموت طيلة حياته الخاصَّة" (PT, 127). ومن دون هذا "الجرح" وهذه "المعاناة" من الطبيعة، ليس هناك، بالفعل، ولوج إلى الرمز، إذا إلى الثقافة. "فكلُّ تقدُّم ثقافي هو بشكل بسيكولوجي توسيع للوعي، وامتلاك للوعي الذي لا يمكن أن يتحقَّق بصيغة أخرى إلَّا بواسطة التمييز". (EP, 85)

»» فالإنسان الطبيعي، هو من جهة، خيال يعرض بالضبط الفرضية اليونغية حول لاوعي سِجلِّيٍّ سابق للوعي. وهذا الأخير لا يتطوَّر، بواسطة تميُّزات متوالية، إلَّا انطلاقاً من هذا اللاوعي الأوَّليِّ. ويطابق الإنسان الطبيعي في هذه الفرضية، مرحلة ما لتطوُّر الوعي أو الكائن الإنساني، ولا يعرف سوى المظهر البيولوجي للحَيِّ، من دون أن يُدرِك المظهر الروحي، فلا يملك إلَّا أن يُسْلِم أمره للغرائز. "فالهدف الروحي الذي يوصِل إلى ما فوق مجرَّد الإنسان الطبيعي ووجوده الأرضي هو ضرورة مطلقة من أجل سلامة الروح، إنه نقطة أرخميدس الذي يتيح وحده رفع العالم فوق محوره من أجل تحويل وضعه كُلِّيَّاً من حال طبيعي إلى حال ثقافة." (PE, 43)

»» يقارن يونغ في كتابه "الاستحالات الداخلية ورموز اللِّبِيْدُو" الصادر سنة 1912، **التضحية** المِيْثرِيَّة[2] (*le sacrifice mityriaque*) للثور، بالتضحية المسيحية، ويُلاحَظ في هذا الأخير، بأنه ليس وحدها الغريزة

---

1) *Hylique* من اللفظ اللاتيني *hulé*: خشب أو مادَّة. (المترجِمة).

2) مِثرِي: خاصّ بديانة "مِيثرا" وهو إله النور وحامي الحقيقة، وعدوُّ قوى الظلام عند الفُرس. (المترجِمة).

الحيوانية هي التي يتمُّ التضحية بها، بل الشخصية في حَدِّ ذاتها، في تركيزاتها الطفولية على الأمِّ (MSL, 420). وفي مراجعته لهذا الكتاب سنة 1952 سيُعبِّر عن دقائق هذه الفكرة، بإلحاح على ضرورة التضحية من أجل التطوُّر الروحي للإنسان الحديث *homosapien*، ولكنْ، بالتنويه إلى المجازفة المستحَقَّة: "أن ينفصل الوعي عن أساسه الغريزي ليضع اللاإرادة الواعية مكان الغريزة الطبيعية" (MAS, 707). ولا تعني تضحية الإنسان الطبيعي، في الواقع، قطيعة مع الحالة الطبيعية، فكون هذه القطيعة أصلاً لعدد من التفكُّكات العُصَابية: "في كلِّ مرَّة يَسجن الوعيُ نفسَه داخل تصوُّرات محدَّدة وجِدّ محصورة بوضوح، وأن يقع في مساطر وقوانين سَنَّها هو نفسه [...]، وتتجلَّى الطبيعة باقتضاءاتها التي لا يمكن تجاهلها. فالطبيعة ليست محض مادَّة: إنها روح أيضاً. [...] فالوعي يمكنه أن يَضِلَّ علانية من ناحية الطبيعة كما من جانب العقل، وهو نتيجة منطقية لحُرِّيَّته." (SP, 233)

إيمي أنبيل

انخفاض المستوى العقلي

Abaissement du niveau mental

«» عبارة مستعارة من بيير جاني ((*Les Névroses*, 1909 *Pierre Janet* وذلك لوصف الانهيار العصبي من وجهة نظر طاقية وفينومينولوجية. فانخفاض المستوى العقلي هو هبوط مفاجئ للضغط الطاقي للوعي (PT, 134). "لقد تناقصت القوَّة، وبهذا يشعر المُجَرَّب عليه بانطباعِ متأمِّلٍ، بالاشمئزاز والاكتئاب..." (AS, 24). عند يونغ، فالانهيار ينتج، في هذه الحالة، عن لا توازن العلاقة بين الأنا والوعي.

فالأنا "مقموع بمكبوتات لاواعية" (RC, 553): إن قسماً من طاقته "قد تحوَّل إلى عُقدة غامضة" (HDA, 174).

»» ففي أخطر الحالات، يكشف انخفاض المستوى العقلي "ضعفاً في التنظيم التراتبي للأنا" (PT, 26)، والذي يمكن أن يقود إلى تفكُّك الشخصية. ويقارن يونغ هذه الظاهرة بـ "ضياع الروح" عند البدائيِّيْن (فريزر*Frazer, Le Rameau d'or*, 1911)[1]: "كلُّ روح تضيع، تصير شاردة" (AS, 24). فالأمر لا يتعلَّق بكَبْت، لكنْ، أحرى بـ "نوع من الاقتلاع" (PE, 88). فالذات تكون محرومة، بالفعل، "من جزء من كيانها"، إنها عُقدة مستقلَّة ذاتياً "والحاله هذه، تغتصب الوعي باستبداد" (TP, 219).مكتبة سُر مَن قرأ

»» وبصفته مخلصاً لمنهجيَّته في المواجهة مع اللاوعي، فإن يونغ يقترح "قبول الانهيار العصبي" عوض الهروب منه، وفي حدود الإمكان "منحه الفرصة للكلام [...] وهكذا نُحوِّل المزاج إلى موضوع مُلاحَظ، عوض أن نتركه يستحوذ على المُجَرَّب عليه الذي يهيمن عليه" (DMI, 208-209). تتبيَّن هكذا أن بعض حلقات الانهيار تُطابِق فترات "الحِضانَة" (*Incubation*)[2]، إنها تُحَضرِّ تغييراً في الموقف أو توجيهاً للمُجَرَّب عليه[3]، شريطة أن يُفلت هذا لفتنة العدم (ما تُسمِّيه الخيمياء عملاً سرِّيَّاً nigredo أو طور الانحلال). فضلاً عن ذلك، يوجد لدى يونغ، شكل غير مَرَضِيّ لانخفاض المستوى

1) J. G. Frazer, *Le Rameau d'or*, ch, II, " Les périls de l'âme ", Trad. De H. Peyre, Robert Laffont, 1998.

2) الحِضانة، طبِّياً، هي فترة من الزمن تبدأ بالتلوُّث بعامل مُعْدٍ، وظهور أعراض المرض الذي يُسبِّبه. معجم عبد النور المُفصَّل، ص 548. (المترجِمة).

3) D. Lyard, article " *Dépression* ", dans A. Virel, *Vocabulaire des* psychothérapies, Fayard, 1977, p. 96.

العقلي، المغاير للانهيار و"ضياع الروح". ففي لحظات التشنُّج الأكبر أو الأُحادية المفرطة للوعي، فإن انخفاض مستوى العقل يمكن أن يعيد التوازن للعلاقة بين الأنا واللاوعي، وذلك بإعادة إعطاء كلِّ واحد قيمته النسبية (انظر"الوظيفة المتعالية"). يضاف إلى هذا، إذا وَجدت "الصورة المُبسَّطة في العمل الفنِّيِّ" - "المدرَك حسِّيّاً" لجيل دولوز - مصدرها، ليس في اللاوعي الشخصي للكاتب، ولكنْ، في اللاوعي الجَمْعي، ينبغي أن نتحسَّب حتَّى يصير انخفاض مستوى الوعي شرطاً مواتياً، وإلَّا ضرورياً، للدخول في اتِّصال انفعالي مع العالم الميثولوجي لـ "الصور البدائية" (PAM, 375).

إيمي أنبيل

انفتاح على الخارج/ انطواء على الذات

Extraversion/ Introversion

»» يعيِّن يونغ، انطلاقاً من 1913، بهذه الألفاظ الموقفَيْن المتعارضَيْن للوعي المطابق للتوجيه المأخوذَيْن بواسطة الطاقة النفسية: "فالموقف، بالنسبة إلينا، استعداد للنفس لتفعل أو تردَّ الفعل في اتِّجاه معيَّن" (TP, 413). يتمُّ الحديث عن الانفتاح الخارجي *Extraversion* في حال توجيه اللِّبِيْدُو نحو الموضوع والعالم الخارجي، والانطواء على الذات *Introversion* إذا كان هدفها الأساس هو العالم الداخلي والعامل الذاتي. كلُّ شخص يتوفَّر على هذَيْن الإمكانَيْن، إلَّا أن واحداً يهيمن، بينما الآخر، الأقلّ تميُّزاً، يظلُّ مُتضمَّناً جزئياً داخل اللاوعي أنَّى يعبِّر عن نفسه بطريقة تعويضية، وفي الغالب الأعمِّ، بأشكال طفولية أو قديمة. فالتوجيه المهيمن يحدِّد نموذج الموقف، نموذج الانفتاح الخارجي أو الانطواء على

الذات: "بينما يرتكز الانفتاح الخارجي دائماً بطريقة مفضَّلة على ما يأتيه من الموضوع، فالانطواء على الذات يرتكز خصوصاً على الزخرفة البرَّاقة التي يُولِّدها الانطباع الخارجي في الذات" (TP, 368).

فهذا "الاستعداد الفردي ينكشف قبلاً في الطفولة، لأنها فطرية، وليس فقط مُكتسَباً خلال الحياة" (PAM, 202).

»» "يتميَّز نموذج الانطواء على الذات بفعل أن اللِّبيْدُو الخاصَّ به يتحوَّل [...] إلى داخل الشخصية، أي أن يجد القيمة المطلقة في ذاته نفسها. ونموذج الانفتاح على الخارج، على العكس من ذلك، يُحوِّل اللِّبيْدُو الخاصُّ به [...] نحو الخارج، فهو يجد القيمة المطلقة في الموضوع. ويَعتبر نموذج الانطواء على الذات كلَّ شيء تحت زاوية قيمة شخصيَّته الخاصَّة، ونموذج الانفتاح الخارجي يتوقَّف، على خلاف ذلك، على قيمة موضوعه." (PMM, 234) وبوصفها مواقف مهيمنة للوعي، فالواحد كما الآخر، هما ميكانزمات تكيُّف: بالنسبة إلى المنطوي على الذات، يتكيَّف مع لاوعيه ومع عالمه الداخلي، وبالنسبة إلى المنفتح على الخارج يتكيَّف مع موضوعه ومع العالم الخارجي. إنهما "يُحدِّدان، ليس فقط صيغة الفعل، ولكنْ، أيضاً صيغة التجربة الذاتية" (PAM, 209). فموقف الانفتاح الخارجي، بالنسبة إلى يونغ، لا يوجد به شيء مَرَضيّ في الحدود الذي يميِّز "وعياً تمَّ تحويله نحو المُجَرَّب عليه."[1] وليس نُكُوصا للأنا على ذاته. وفي هذا يعارض فرويد الذي يُعيِّن هذا اللفظ عنده "انسحاب اللِّبيْدُو على موضوعات متخيَّلة أو استيهامات"[2] والتي يرى فيها موقفاً انطوائياً وإيروسياً ذاتياً ونرجسياً.

---

1) É. Humbert, *Jung*, *op. cit.*, p. 197.

2) J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1971, p. 211.

هذا الفرق في وجهة النظر بين فرويد ويونغ - كذلك الذي يضع فرويد مقابل أدلر- تبعثنا ثانية إلى الاختلاف في علم النماذج الخاصِّ بها.

يُحدِّد الموقف المهيمن للوعي أيضاً صيغة التعويض بواسطة اللاوعي. بالفعل، فالنفس هي نسق ضبط ذاتي (انظر "تعويض") وكلُّ وضع أُحادي الجانب للوعي يتمُّ تعويضه بالموقف المعارض في اللاوعي. لكن المخاطرة بالنسبة إلى نموذج الانفتاح الخارجي هو أن يكون مستغرَقاً من لدن الموضوع. إن الموقف التعويضي لِلَّاوعي سيكون، والحالة هذه، مركَّزاً على العامل الذاتي، "أي الحاجات والاقتضاءات المقهورة أو المكبوتة كلّها بموقف واعٍ ليس منفتحاً على الخارج كثيراً" (TP, 331)، والمخاطرة بالنسبة إلى نموذج الانطواء على الذات هو أن يتطابق مع اللاوعي ويفقد العلاقة بالعالم الخارجي. في الحالتَيْن معاً، فإن الامتدادات المكبوتة تأخذ طابعاً انكفائياً وقديماً: "إنها تأخذ طابعاً هدَّاماً فور توقُّفها عن لعب دور تعويضي". (TP, 333)

خلال إجراء التفرُّديَّة، فإن فعل اندماج اللاوعي وتقارب الأقطاب المتعارضة التي يستتبعها تدفع نحو تطوير الموقف المكبوت حتَّى هذا الحَدِّ، ويسمح له بأن يلعب دوره التعويضي بما فيه الكفاية داخل أفضل توازن طاقي.

سوزان كراكوياك

إيروس / Éros

»» بمَنْحِنا اللِّبِيْدُو، عموماً، والجِنْسَانِيَّة، خصوصاً، أهمِّيَّة يحكم عليها يونغ بأنها أُحادية الجانب، فإن فرويد قد انتهى دائماً، على الرغم من

أنه يعترف بوجود أقوى المشاعر الإنسانية فيها، إلى الحذر من الحُبِّ الذي لن يكون مُوَجَّهاً في التحويل في هذا الإطار[1]: "إذا كان (حُبّ التحويل) يتجلَّى بطريقة أقلّ منها عادية، فإن هذا يتمُّ تفسيره بفعل أن حالات الحُبِّ الأخرى، ولو خلال دورة العلاج التحليلي، تُذكِّر أكثر بالظواهر النفسية غير العادية عن تلك العادية[2]" ومهما تبيَّنَّا الفرق بين حالة الحُبِّ "*Verliebtheit*" والحُبّ بحصر المعنى "*Liebe*"، فإننا نسجِّل الاشمئزاز أمام حالة الكائن الذي يَتَّهِم مباشرة سيادة الأنا.

على العكس، ومن دون ريب انطلاقاً من التعارض الذي يشير منذ البدء إلى الروحانية والجِنْسَانِيَّة، فالاثنتان كلتاهما معترَف بهما في "الوصايا السبع للموتى" (VS, 37-38) مثل شياطين *Daïmon* تحت سلطان ما نحن عليه طبيعياً، ولكنْ، ما ينبغي لنا أن نتميَّز به لكي نجد استقلالنا الذاتي، وسيشيِّد يونغ اقتراناً للنقائض سيكون هو الإيروس بحصر المعنى، وحدة وتَوَسُّط ما هو جِنْسِيّ وما هو روحي. وسيجد هذا المنظور بسطه كلّه في دراساته الخيميائية (بسيكولوجيا وخيمياء - بسيكولوجيا التحوُّل - سرّ الاقتران)، حيث سيصير الإيروس أيضاً وسيطاً بين الله والطبيعة، والمطلق والعقل، وجسد المادَّة الذي نتكوَّن منه كأجزاء من هذا العالم.

»» في كتابه "حياتي"، يعرض يونغ الإيروس كما لو أنه أعظم الأسرار الخفية "حيث الفَهْم العقلاني والوصف يجدَان بالكاد شيئاً ما يكون ممكناً لهما الاستحواذ عليه" (MV, 401). إنه يستدعي، بلا انقطاع،

---

1) Voir par exemple J. Hassoun, *Les Passions intraitables*, Flammarion, 1993 ou le séminaire de Lacan *Les Non-dupes errant*, Livre XXI, à paraître au Seuil.(لمزيد من شرح وجهة النظر هاته، عُدْ إلى هذَيْن المرجعَيْن)

2) S. Freud, " *Observations sur l'amour de transfert* " (1915), *La* Technique *psychanalytique*, PUF, 1953.

مفهوم الشيطان [1] كما يجري على لسان ديوتيم *Diotime*، في مأدبة أفلاطون *Le Banquet de Platon*، وفي وليمة الأصدقاء، فالإحسان، أو بدقَّة أكثر الحُبّ كما يقدِّمه سانت بول *Saint Paul* في كتابه *Les Épitres*. إنه اقتران جديد للنقائض يُدخِلُ في المفارَقة حتَّى الشرط الإنساني وتكوين الروح: "فهو يناسب هنا ما هو أكبر وما هو أصغر، وما هو أبعد وما هو أقرب، وما هو أعلى وما هو أدنى، ولا يمكن أبداً أن تنطق واحداً من هذه الألفاظ من دون اللفظ النقيض" (MV, 402). وبتصنيفه "حُبّاً نَشْكَوْنيّا *Cosmogonique*"، فإن هذا الإيروس السحيق لا يمكنه أبداً أن يتقبَّل إلَّا اسم الله: "سيكون بالنسبة إلى البشر إقراراً بالخضوع، وبالعيب، وبالتبعية، ولكنْ، في الوقت نفسه شهادة من جهة حُرِّيَّة خياره بين الحقيقة والخطأ" (MV, 403).

»» بعثورنا ثانية على الأُنوثة الجوهرية لـ "الحُبّ المجنون" *l'amour fou* الأفلاطوني، وبما أنه امرأة، غريبة مانتيني *L'étrangère de Mantinée* التي تَعْتَقِل، حسب سقراط، الحقيقة حول الإيروس، فيونغ، يعزو، قبلاً، هذا الأخير إلى البنية الأُنثوية للكائن الإنساني - سواء كان مؤنَّثَ المرأة أو الرجل (انظر "المرأة في أوربا" في "مشكلات الروح المعاصرة"[2]). فوراء "الأُمّ الروحانية" لـ "الوصايا السبع للموتى" ينكشف إذاً وجه صوفيا، حكمة الله، والتي هي أيضاً الوجه النهائي للروح (PT, 26-27) والذي في زواجه المقدَّس باللوغوس *hiérogamie*، يُقدِّم لـ "الحلّ النهائي للصراع الفظيع للوجود" (RJ, 149).

---

1) *Daïmon*: عند سقراط، هو عبقرية شخصية ألوهية داخلية تستوحي الحكم، ووسيط بين الإله والموتى. (المترجِمة).

2) G. Sissa, *L'Âme est un corps de femme*, Odile Jacob , 2000.

في هذا المنظور، فإن مؤنَّث النموذج الأصلي ينتصر على المذكَّر الذي يمتدُّ شبحه مثل جِنْسَانِيَّة جهنَّمية (VS, 35) باتِّجاه إرادة للقوَّة وللهيمنة. "بسيكولوجيا، فإن نقيض الحُبِّ هو إرادة القوَّة [...] فالواحد ظلٌّ للآخر." (PI, 103) لقد تمَّت استعادته وتحديده في الجملة الموالية بعد تحليل أعمال فاغنر *Wagner*، (*Tristan et Isoble*) ونيتشه: "هنا حيث يُخيِّم الحُبُّ، فالقوَّة الفردية لا قدرة لها، وحيثما تهيمن هذه القوَّة، فلا وجود للحُبِّ قطٌّ". (TP, 234).

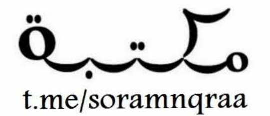
وبالإفلات للزوج الإيروس وتاناتوس المتناقض كذباً - "إنه توكيل للمنطق الفكري وكذلك للحكم المُسبَّق البسيكولوجي السائد الذي حثَّ فرويد على أن يعيِّنه باسم غريزة التدمير، أو غريزة الموت وهو ما يعارض الإيروس" (PI, 103-104) - لنتذكَّر من غير شكٍّ، أنه في الميثولوجيا القديمة، فإن نقيض الإيروس هو أخوه أنتيروس *Antéros*، وينزع يونغ بالأحرى إلى طرح زوج الإيروس واللوغوس دياليكتيكياً: "لا يوجد لوغوس مثالي إذا لم يحمل الإيروس في ثناياه. وفي حالة فقدان هذا، فإن اللوغوس لا يملِك أيَّة دينامية [...] والإيروس، من دون لوغوس في داخله، لا يفهم شيئاً على الإطلاق." (AR. II, 526)

وحيث تمَّ فَهْمه على هذا النحو، "فالإيروس هو نَشْكَوْنِيٌّ *kosmogonos*، وخالقٌ، وأبُ وأمُّ كلِّ وعي" (MV, 401-402). وبحصر القول، فإنه إلهي بالتأكيد، في الحدود التي يكون فيها الإلهي تعقيداً متناقضاً (MV, 402)، إنه متعذِّر بلوغه بصفته لغزاً يستحيل سَبْره، وغير مفهوم بشكل صارم للتفكير الواحد. بلا ريب، فإنه لا يستمع إلى صوت العقل، لكنه يُعاشُ داخل التجربة الأكثر حميمة، والإنسان "بمستطاعه أن يمنح الحُبَّ الأسماءَ الممكنةَ والمُتخيَّلةَ كلَّها

التي يمتلِكها، إنه لا يعمل إلَّا على الاستسلام إلى أوهام حول نفسه لا نهاية لها. وإذا كان يمتلِك ذرَّة حكمة، فإنه سيضع أسلحته، وسيُسمِّيه شيئاً مجهولاً بواسطة شيء مجهول أكثر "*ignotum per ignotius*" (MV, 403).

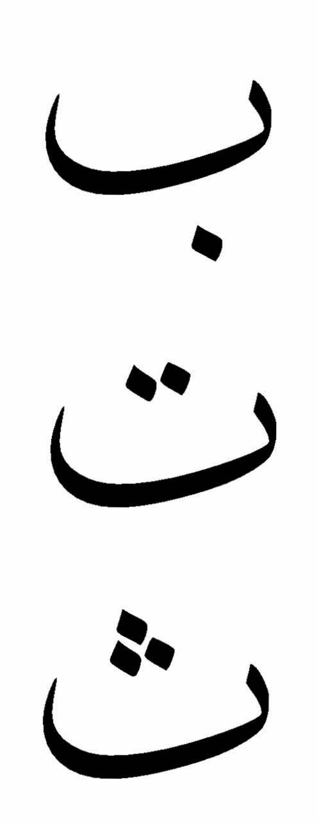
والحاصل أن الإيروس تأمُّل: إنه تأمُّل في الخالص اللامعروف، كما أنه في الآن ذاته، من اقتران إلى اقتران للنقائض، هذا اللامعروف في حَدِّ ذاته: فالتربية المسيحية ليونغ ظهرت ثانية هنا من خلال تأمُّل مسيحي يكاد يكون مكتوماً[1]، وإعادة اكتشاف المباحث الأعمق لعالِم لاهوت مثل نيكولا دو كوز[2] *Nicola de Cuse.*

ميشال كازناڤ



1)Voir les multiples références à l'*Évangile* de Jean et aux *Épitres* de Paul.

2) Nicolas de Cuse, *Le Tableau ou la vision de Dieu*, La Cerf, 1981 ; *La Docte ignorance*, Rivages, 2007 ; *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, Le Cerf, 1991, et *Sermons eckhartiens et dionysiens*, Le Cerf, 1998.


ب
ت
ث

بدائي / Primitif

»» استعار يونغ هذا اللفظ من إثنولوجيا زمانه، وذلك ليحدِّد حالة خاصَّة لأحلام اليقظة*rêverie* الناتجة عن تَعَدِّي اللاوعي الجَمْعي على الوعي. للإنسان البدائي "وعي غَسَقِيٌّ" يوجد على الدوام "مهدَّداً بوعي مهيمِن، من حيث يَصدُر خوفه من التأثيرات السحرية التي يمكنها كل لحظة أن تعرقل نواياه. لهذا أيضاً يحسُّ أنه مَحِيطٌ بقوَّة مجهولة، يحاول التكيُّف معها بطريقة أو بأخرى" (IEM, 123).

»» غير أن هذه الطريقة الفريدة في الوجود وفي التصرُّف، عند يونغ، لا تطابق "حالة سابقة للمنطق"، كما يُؤوِّلها ليفي برول*Lévy Bruhl*، انطلاقاً من افتراضات قبلية أوربية لم يحصل تحليلها بما فيه الكفاية .. "في الواقع، فالبدائي ليس الأكثر ولا الأقلّ منَّا منطقاً. إن فرضيَّته هي التي تختلف. وفي هذا ما يُميِّزُه عنا." (PAM, 136) فالسببية هي التي تؤسِّس تصوُّرنا للمنطق. نعتقد أن "كلَّ ما هو قابل للإدراك نظرياً ينبغي أن يكون له ما نُسمِّيه أسباباً طبيعية. هو ذا، على العكس، الافتراض القبلي للإنسان البدائي: كلُّ شيء يُولَدُ من قوَّة اعتباطية لا مرئية، بتعبير آخر، كلُّ شيء هو مصادفة، غير أنه لا يتكلَّم عن مصادفة، بل عن نِيَّة" (PAM, 141). من جهة أخرى،

فإن مرجعنا الثابت للسببية قد علَّمنا "أن نفصل النفسي الذاتي عن الموضوعي الطبيعي. أمَّا البدائي على خلاف هذا، يحافظ على روحه في الخارج، داخل الموضوعات. فليس هو من يكون مندهشاً، بل إن الموضوع هو مانا[1] *Mana*، أي ممنوحاً بقوى سحرية"(PAM, 151) . ويستنتج يونغ أن البدائي "ليس لديه علم نفس" (PAM, 152) بما أن نفسه تكون على هذا النحو معكوسة في الأشياء.

»» خلال أسفاره في أفريقيا، كانت المواجهة مع هذه الطريقة في الوجود اللابسيكولوجية واللاتأمُّلية، لكنها تحافظ على علاقة حَيَّة مع عالم النماذج الأصلية، لقد سمحت ليونغ "أن ينظر بعيون مغايرة" إلى الإنسان الحديث (MV, 276) وأن يعيد تقويم علم نفسه الخاصّ انطلاقاً من مُسلَّمات أخرى. "أخجل قليلاً لأعترف بهذا" صرَّح قائلاً سنة 1939، خلال حلقة دراسية بلندن، "لكنني بدائي أيضاً كأيِّ زنجي كان، لأنني لا أعرف شيئاً!" (VS, 79). إن موقفه، في هذا المنحى، هو نقيض موقف ليفي برول. ولو أنه يعتبر الحالة البدائية - انطلاقاً من تصوُّره لأنا متميِّز، ومنبثق شيئاً فشيئاً من لاوعي سِجِلِّيٍّ - كمرحلة داخل إجراء تحقيق الوعي، حيث يعترف لها يونغ بمجموع مزايا نوعية تغيب عن الإنسان المتحضِّر. هذا الأخير، يتوفَّر كما هو معلوم، على "جرعة معيَّنة من الإرادة والنِّيَّة المتأمِّلة" لكنْ، تنقصه "كثافة حياة" البدائي(MV, 280) . فعلاقته الدينامية باللاوعي الجَمْعي (Cor. IV, 146)، أي كونه يعيش "داخل عالم كامل"، بينما "نعيش، نحن،

---

1) مانا، *Mana*: لفظ بولينيزي، حسب بعض الديانات، هو قدرة باطنية مبثوثة لدى بعض الكائنات والأشياء. والمانا معروف في كثير من الديانات التي تسلك مذهب الحياتية، وتؤمن بحيوية المادَّة الحياتية، .*Animism* Larousse illustré p.556 (المترجِمة).

داخل نصف عالم، ونؤمن فقط، أو لا نؤمن، بالنصف الآخر"(Cor. III, 51)، إن إقامته للشعيرة، التي تنزع إلى "تخليص الفرد من الحالة الأصلية شبه الحيوانيّة" حيث توفِّر له وسائل رمزية أو ميثولوجية ملائمة(PT, 188) فإن معرفته تنحصر في أفعال وحيدة من دون الحاجة إلى استدعاء الاعتقاد: "فالبدائي في سذاجته، لا يعتقد، إنه يعرف، لأنه يعطي بحقٍّ القيمة نفسها للتجربة الداخلية كما للتجربة الخارجية" (Cor. III, 51)، فالفكرة، هي أخيراً، متعارضة جدّاً مع التفرُّديَّة المعاصرة، "حيث إن الإرادة الوحيدة للإنسان ليست إلا عنصرا، سوى جزءا صغيرا من وضعية شاملة" (MM, 102).

في رسالة إلى أحد مراسليه بتاريخ 26 ماي 1923، بعد أن استحضر "زَرْعَ" المسيحية للآلهة القدامى في ألمانيا، كتب يونغ قائلاً: "لديَّ أسباب وجيهة حتَّى أعتقد أن الخطوات كلَّها التي نخطوها من أجل تجاوز الحاضر ينبغي أن تنطلق ممَّا هو سفلي، هناك حيث توجد الشياطين الطبيعية مقطوعة الرأس. أي أنه توجد قطعة كبيرة من البدائية المفقودة يجب استدراكها." (Cor. I, 73) ويتأسَّس العلاج اليونغي، في جزء كبير منه، على إثبات حالة أن التطوُّر الضروري للوعي "يحصل على حساب العلاقة باللاوعي" (Cor. IV, 146). فالأنا المميَّز للغاية يخلُق، في أُحادية جانبه القصوى، ظِلاًّ متفكِّكاً، مكبوتاً، لا يتوقَّف عن الفعل بشكل واع، إنه مصدر عُصابات كثيرة. إن واحدة من بين مهامِّ العلاج النفسي، حين يجد إجراء التفرُّديَّة نفسه مرهوناً، سيكون، بناء عليه، هو إدماج هذا الظلِّ في الشخصية حتَّى يمكن أن يُعطَى "للبدائي المقيَّد الموجود في ذواتنا فرصة حتَّى يتطوَّر" (Cor. I, 74).

إيمي أنبيل

تأثُّر أوَّلي / Affect

»» إنه اضطراب انفعالي متميِّز "بالتزويد بعَصَب يُدرَك بحواسِّ الجسد، وببلبلة نوعية لتسلسل التمثُّلات (TP, 404). إن لفظ تأثُّر أوَّلي، عند يونغ، هو مرادف للفظ انفعال. فالتأثُّر الأوَّلي هو "من ناحية، حالة بسيكولوجية للإِعصاب*innervation* التي تَنْضَمُّ ويؤثِّر بعضها على البعض الآخر" (TP, 404). إن الاضطرابات التي تُوقظها التأثُّرات الأوَّليَّة يمكن أن تؤدِّي إلى انخفاض في المستوى العقلي واجتياح بواسطة المكبوتات اللاواعية، فتسبِّب ظواهر الانحلال. إن هذا ما يُعاش مثل "ضياع للروح" من طرف البدائي. (انظر "انخفاض المستوى العقلي").

»» في سنة 1903، درَس يونغ، انطلاقاً من رائز*Test* لتجميع الكلمات (انظر "عُقدة")، التفاعلات الجسدية-النفسية المرتبطة بهجمة تأثُّر أوَّلي ما، معترِفاً هكذا بوجود عُقد مُستقلَّة داخلياً. وانطلاقاً من هذا، فقد طوَّر مفهوم استقلال اللاوعي: فهذا: "يبدأ هنا حيث لا تستجيب الانفعالات [...]. إن التأثُّرات الأوَّليَّة لا "تصنعها" الإرادة، لقد تمَّ حصولها." (GP, 263). فمن خلالها دائماً تنكشف المكبوتات اللاواعية إلى حَدِّ الآن. إنه داخل حِدَّة الاضطراب الانفعالي نفسه تكمن القيمة، أي الطاقة التي ينبغي أن تكون تحت تصرُّف الأنا. لا نحصل على شيء يكبح هذه الحالة أو يُخفِّضها بواسطة اعتبارات نسبية. على العكس من ذلك، "يُنْصَحُ باستعمال لحظات الانفعال هاته لنمنح "الجانب الآخر" الفرصة للتعبير [...] وذلك بتجريد كلِّ فكر نقدي." (DMI, 181) لقد تطوَّرت، بناء على هذه المقدِّمات المنطقية، منذ بضع سنوات، أشكال عديدة من "العلاج الانفعالي" لقصد تفريجي. إنها ليست وجهة نظر يونغ: فبالنسبة إليه، لا يكفي إظهار المكبوتات، بل

يتعلَّق الأمر بمجابهتها. "التأثُّر الأوَّليُّ الذي يستفرد بشخص ما يُشكِّل مهمَّته الحيوية حالياً."[1]

سوزان كراكوياك

تأويل / Interprétation

»» في التحليل النفسي، تنجم ضرورة التأويل من وجود اللاوعي وصيغ خاصَّة لتجلِّياته، غريبة عن العالَم الواعي. بالفعل، فلغة اللاوعي مكوَّنة من رموز لا يمكن فَهْمها كمنتجات تامَّة ومباشرة قابلة الولوج للوعي، ولكنها تُحرِّض الحياة النفسية داخل قدراته على الاكتشاف ومنح المعنى. ويستهدف التأويل[2] إقامة تواصل بين الوعي واللاوعي والذي يَعُدُّ التحوُّل النفسي رهاناً له. غير أنه، من أجل أن يكون مفيداً لذلك الذي يتوجَّه إليه، كي "يصنع معنى"[3] له، فإن التأويل ينبغي أن يَحدُث في الوقت المناسب بالضبط. وممَّا يقتضيه الوعي بـ "نوعية" الزمن، وتحليل الديناميات الجارية، ثمَّ العودة الواثقة إلى الحُكم المعقَّد للعاطفة.

»» عند بداياته كاختصاصي نفساني في مستشفى بورغولزلي، فيونغ

---

1) É. Humbert, *Écrits sur Jung*, Retz, 1993, p. 88.

2) رجَّحنا ترجمة لفظ "*Interprétation*" بلفظ "تأويل" عن لفظ "*Explication*" لأن هذا الأخير أوسع وأعمق من التفسير الذي يعتمد معطيات موجودة، بينما يستدعي التأويل معطيات مُحتمَلَة، وممكنات مستبعَدَة، لكنها تجد مشروعيَّتها داخل منطق التحليل وتسويغ علاقات عناصر الفرضيات. بناء على التمايز الذي حصل، في بداءة الأمر، بين "تفسير" و"تأويل" في دراسة وتحليل النصوص المقدَّسة في اللاهوت المسيحي المتشبِّع بالفكر الفلسفي وفكر الأنوار للقرن الثامن عشر الميلادي، ليشملَ ذلك حقول العلوم الإنسانية لا سيَّما حقل التحليل النفسي الذي تُضمِر فيه الظاهرة الإنسانية أكثر ممَّا تُظهِر. (المترجِمة).

3) É. Humbert, *L'homme aux prises avec l'inconscient*, ch. 7 : Kaïros et ch. 8 : Le moment juste, Albin Michel, 2000.

الذي قرأ سنة 1900 "تفسير الأحلام" بدا مهتمّاً جدّاً بطريقة فرويد. إلّا أنه، بعد ذلك، تخلّص منها تدريجياً. فلم يلتقط لحسابه، بشكل مباشر، فكرة التعارض بين مكبوت ظاهر ومكبوت مستتر، لكنه يُنوِّه إلى مظهر التعويض بين اللاوعي والوعي وإلى الوظيفة الاستقبالية لبعض الأحلام.

يُميِّز يونغ بين طريقتَيْن، ويقابل بينهما لتأويل معطيات اللاوعي. "الطريقة الاختزالية" (أو "ذات الاختزال السببي") "التي تُجزِّئ الحُلْم (أو الاستيهامات) إلى مُكوِّناته من تنبُّهات وتحفيزات غريزية واندفاعية" (PI, 147). هذه الطريقة تفسح المجال لـ "تأويل على مستوى الموضوع" تُؤخذ فيه "عبارات الحُلْم كمُماثِل لموضوعات واقعية" (PI, 153). لكنْ، حين يتعلّق الأمر بصور نموذجية أصلية، فإن هذه الطريقة تبدو ناقصة وغير ومُتكيِّفة. ويكون من الضروري إذاً استدعاء "الطريقة البنائية" (أو "التركيبية") التي، على خلاف الطريقة الاختزالية، تتبنّى وجهة نظر مستقبلية "فنقطة انطلاقها هي الإنتاج اللاواعي الذي تعتبره كتعبير رمزي يستبق بالصور جزءاً صغيراً من التطوُّر البسيكولوجي" (TP, 421). وتسعى الطريقة البنائية "إلى إقامة معنى المنتَج اللاواعي للموقف المستقبلي للمُجَرَّب عليه" (TP, 422). إنها تُلائِم التأويل على مستوى المُجَرَّب عليه "الذي يصل بسيكولوجيا الحالِم نفسِه بكلِّ عنصر من الحُلْم، مثلاً الشخصيات الفعَّالة التي تظهر فيه كلّها" (PI, 153). إن هذا التأويل تركيبي "في ما تقوم بفصله من عقد التنبُّه من الأسباب المحتمَلة، وتجعلها مفهومة كميولات أو مُكوِّنات المُجَرَّب عليه، وبهذا الفعل، تقوم بإدماجه ثانية" (PI, 153). لأجل هذا الصنيع، فإن هذه الطريقة تستعمل التضخيم، وتقتضي هذه التِّقْنِيَّة وَضْع رجعِ لصدى الموادِّ الحُلْمِيَّة الفردية للحالم مع موضوعات مماثلة تحدُث تعبيراتها الرمزية والأسطورية في مختلف الثقافات. فالتضخيم "يتمُّ دعمه إمَّا

بواسطة أدوات التجميع التي يحوزها الحالم، أو بواسطة التقليد الذي هو في متناوله، أو أيضاً، ومن أجل توسيع المنظور، بواسطة تقليد وسطه التاريخي، وأخيراً، كذلك، بواسطة التصوُّرات الأساس التي يتقاسمها البشر بشكل عامٍّ، مثلاً، تلك المتعلِّقة بالثالوث *Trinité*، والرُّباعِيَّة *Quatérnité*، أو بواعث أخرى ميثولوجية شمولية" (Cor. V, 119-120). على المستوى السريري (الإكلينيكي) "فالتضخيم يناسب دائماً حين نكون بصدد تجربة غامضة، والتي تكون مُعَدَّةً بشكل مُسهِب بحيث ينبغي أن تكون مُضَخَّمة وواسعة، وذلك بوضعها داخل سياق بسيكولوجي حتَّى يتمَّ فَهْمها" (PA, 373). فاللجوء إلى هذه الممارسة ينبغي أن يتمَّ تقويمه بدقَّة في العمل التحليلي. وبالفعل، في الحدود التي يصل فيها المُحلِّل إلى تقديم بعض العناصر، فإن التضخيم يمكن أن يطرح مشكلات إطار داخل العدَّة العلاجية.

إن مجال التحليل لا يُحَدُّ في الحُلْم. فالسلوكات يمكن أن تصير على حَدٍّ سواء موضوع تأويل (كالأفعال الفاشلة، مثلاً) مثلما تجلِّيات التزامنية. ويشير يونغ في هذا الشأن إلى النزوع الطبيعي لعدد من الفصاميِّيْن *Schizophrènes* إلى "تأويل مُقلَّصٍ بشكل مَرَضيّ" للظوهر التزامنية "في اتِّجاه افتراضاتهم القَبْلِيَّة الهاذِيَّة" (Cor. V, 14-15)

كلير دورلي

تحويل / Transfert

»» "إن لفظ "تحويل" هو الترجمة الألمانية للكلمة الألمانية "*Übertragung*". وتدلُّ "*Übertragung*" حرفياً على: نقل شيء ما من مكان إلى آخر. وتُستعمل كلمة "*Übertragung*" أيضاً في

معنى استعاري، لتُعيِّن التبدُّل من شكل إلى آخر. فهو إذاً مرادف للكلمة "*Ubersetzung*" (GW. 18/§1 311).

فالتحويل عادة هو "إسقاط ذو طبيعة انفعالية وقَسْرِيَّة عموماً، حَدَثَ بين شخصَيْنْ" (GW. 18/§1 316). فداخل العلاقة التحلينفسية، فإن التَّبْئِيْر على المُحلِّل بالمشاعر والظواهر اللاواعية التي ستُغذِّي الإجراء التحليلي، يرفع الحجاب عن إشكالية الشخص، ولكنْ، أيضاً عن طاقاته الكامنة.

ويكون من المناسب، في وقت أوَّل، تناول طبيعته الجِنْسِيَّة والطفولية من أجل "اختزال" تأثيرات العُقد الوالدية (GP, 176)، ولكنْ، يكون من المناسب أيضاً أخذ طبيعته المستقبلية بعين الاعتبار، لأن التحويل يتضمَّن بداخله عناصر لاواعية تدفع باتِّجاه الاستقلال الذاتي للمُجَرَّب عليه. إنه إجراء تفاعلي يُغيِّر المريض تماماً كما المُحلِّل. وحتَّى يعرض يونغ كثافة الرابط، فهو يتمثَّل "تجميعاً" كيميائياً: "حين يتركَّب عنصران كيميائيان مع بعضهما البعض، فإن كلاهما يخضع لتحوُّل ما." (PT, 24).

»» ومِثل عدد كبير من تصوُّراته، فإن مفهوم التحويل قد خضع عند يونغ إلى تنامٍ طويل قبل أن يصبح الظاهرة المعقَّدة التي وصفها سنة 1946 في كتابه "بسيكولوجيا التحويل".

ومنذ سنة 1906، في كتاباته الأولى (دراسات حول تداعي الأفكار)، يتَّفق يونغ مع فرويد حول الطبيعة الطفولية والجِنْسِيَّة للتحويل، ولم يتراجع أبداً عن هذه الفكرة. وبالمقابل، في "النظرية التحلينفسية"، فإنه يُحدِّد بدقَّة أنه إلى جانب الجِنْسَانِيَّة، فإن التحويل يحتوي كذلك مُكوِّنات معنوية واجتماعية وأخلاقية، ويُلاحِظ أن المكبوتات الطفولية للتحويل يمكنها، أحياناً، أن تصبح عائقاً في وجه نجاح العلاج.

في سنة 1913، وضع يونغ في المقدِّمة أن اللِّبِيْدُو ليس من طبيعة جِنْسِيَّة، فحسب، ولكنه "يستحوذ على شخصية الطبيب على شكل انتظارات، وآمال، ومنافع، وثقة، وصداقة، وحُبّ" (GP, 176) مُنوِّهاً، على هذا النحو، إلى أن التحويل هو قبل كلِّ شيء، وتحت أشكاله جميعها، صلة إنسانية تُورِّط شخصَيْن معاً.

في سنة 1917، بدأ يميِّز بين النفس الشخصية والنفس الجَمْعية بإدخال التحويل الخاصّ بالنموذج الأصلي، أعني الملامح الفوبشرية *supra-humaines* للنفس التي يتمُّ إسقاطها على شخصية المُحلِّل (ساحر، شيخ حكيم، مُنقذ، شيطان، إلخ ...) وقد تساءل أيضاً حول ما تصير عليه الطاقة المحرَّرة من لدن المُحلِّل وتخفيض التحويل.

في سنة 1921، يحدِّد يونغ دور المُحلِّل الذي يتمثَّل في "زرع ما هو بصدد النُّمُوِّ والعمل على تحوُّله إلى حين يستطيع هذا أن يلعب دوره الخاصَّ داخل كُلِّيَّة النفس"(GW, 16, § 137) دالاًّ هكذا على أنه يأخذ بعين الاعتبار التحوُّل، من هناك فصاعداً، بصفته مُوجَّهاً طبيعياً نحو هدف ما.

في سنة 1928، في كتابه "دياليكتيك الأنا واللاوعي" تمَّ التنويه إلى التمييز الذي يحدث بين الأنا في التحويل. ويضع في المقام الأوَّل أن الهو والإلحاح المركزي للنفس هو حامل المظاهر المستقبلية للتحويل.

وفي سنة 1935 استأنف يونغ فكرة كون العلاقة التحليلية هي قبل كلِّ شيء صلة دياليكتيكية بين شخصَيْن، ويحدِّد بدقَّة أن المُحلِّل هو "مشارك في إجراء تطوُّر فردي ما" (GP, 88). وهكذا فإن تحوُّل المُحلِّل والمريض يكون تبادلياً. حتَّى ينتهي سنة 1946 إلى عمله الأكبر "بسيكولوجيا التحويل" الذي تمَّ تقديم التحويل فيه حيث يتلاقى الرجل

والمرأة (ومن خلالهما القسم اللاواعي المؤنَّث والمذكَّر) مُهيَّجَيْن برغبة اتِّحاد أحدهما بالآخر داخل دينامية التفرُّديَّة.

»» وانطلاقاً من صور "مِسبحة الفلاسفة الوردية" *Rosane des philosophes* هو مؤلَّف خيميائي من القرن السادس عشر، يقيم يونغ توازناً بين بحث الخيميائيِّيْن، ليكتشف في المادَّة الحجر الفلسفي *La pierre philosophale*، وبين بحث الفرد من أجل الولوج إلى وحدته. إنها إذاً الاستعارة الخيميائية لـ "لهبوطه الطويل الأمد الذي حصل التمهيد له بالحمَّام الزواجي*bain nupital* " والذي "يقود حتَّى أعماق البحر، داخل الموت والغياهب والضَّلال" (PT, 124) الذي يفيده في دعم وتوضيح تصوُّره للتحويل.

إنه حقل تفاعلي معقَّد ذي هدف مضاعف: فالعلاقة بالآخر، ووحدة الكائن في ذاته المُرَمَّزَة بواسطة صورة زنا المحارم. هذا الحقل التفاعلي هو مكان تختلط فيه، في ما بينها، وداخل جماعة لاواعية، المكُوِّنات النفسية الواعية واللاواعية لبطلَيْن اثنَيْن (مُحلِّل ومُحلَّل)، لتتميَّز، بعد ذلك، الواحدة عن الأخرى. إنه الحقل الذي يتفاعل فيه، على قَدَم المساواة، العالم الداخلي والعالم الخارجي، الشخصي والجَمْعي، المذكَّر والمؤنَّث، النفسي والبيولوجي، الغريزي والروحي، الواقعي والرمزي. لقد اقترح يونغ لهذا رَسِيمَة على غرار المشايِع الذي "في أثناء اشتغاله على تجاربه [...] يعيش عدداً من التجارب النفسية التي تبدو له مثل تحقُّق خاصٍّ للسيرورة الكيميائية" (PA, 319)، ولكنها قد كانت في الحقيقة إسقاطاً لنفسه في المادَّة. وينبغي أن نُسجِّل أنه في استثناءات نادرة جدَّاً تقريباً (فقط في اتِّجاه عدوى المُحلِّل من لدن مريضه)، لا يستعمل يونغ لفظ النقلة العكسية، التي هي، بالنسبة إليه، جزءاً مُدمِجاً للعلاقة التحويلية كما يدركها:

الشكل 1

أخت مشايع

عقل

روح

الشكل 2

مريض 1

مُحلِّل

3 5 6 4

2

وعلى خطى أبحاثه، عمّق وَرَثَة يونغ، أمثال كيستوفر بيري[1] *Christopher Perry*، تركيب الروابط العلائقية للتحويل. فالشكل 2 يمكن ترجمتها كالاتي:

علاقة واقعية وواعية توجد بين المُحلِّل والمُحلَّل.

علاقة لاواعية يمكنهما صيانتها فيما بينهما.

علاقة يصونها المُحلِّل مع لاوعيه الخاصّ.

علاقة يصونها المُحلَّل مع لاوعيه الخاصّ.

قناة يُسقِط عبرها المُحلَّلُ على المُحلِّل حاجتَهُ الهو الخاصّ بالمُحلِّل، والذي يحاول عبره وعي المُحلِّل أن يعتقل المريض.

قناة إسقاط المُحلِّل على المُحلَّل، والذي سيستميل عبره وعي المُحلَّل لاوعي المُحلِّل.

ڤيڤيان تيبوديه

تزامنية Synchronicité

»» تعيِّن لفظة تزامنية (من اللفظ اللاتيني *sun* = مع، و *chronos*: الزمن المُسَهَّمُ الذي نعيش فيه) في دلالتها المباشرة جدّاً وبتدقيق تامٍّ، تَزامُن حدثَيْن متغايرَيْن في طبيعتهما عموماً، أحدهما ذو خَصِيْصَة فيزيقية وذاتية، والآخر ذو خَصِيْصَة فيزيقية وموضوعية (SP, 49). حيث إن بقاءهما يصنع معنى للشخص الذي يعيش هذا التزامن.

---

1) C. Perry, " *Transference and Countertransference* " dans P. Young. Eisendrath and t. Dawsaon (Eds), *The Cambridge Companion to Jung*, Cambridge, University press, 1997.

»» يتحدَّث يونغ عن "تزامنات دالَّة" أي بحدود المعنى والطبيعة اللاسببية acausale. (SP, 269) ونسجِّل أن la co-incidencia[1] (من اللفظ اللاتيني cader: سقط (tomber) هو المعادل الدقيق للفظ الإغريقي sum-ptoma: ما يسقط مجتَمعاً أو معاً. فالتزامنية تنهض إذا من نسق العَرَض - لكن بالأحرى في اتِّجاه "تناغُم الميول" لجاك لاكانJaques Lacane[2].

وبطريقة ما، فإن ما يصنع المعنى هو شيء " خارج معنى" العقل الجَمْعِي، ولا نستدعي مفهوم التزامنية إلَّا حين نكون قد استنفذنا الشروح الممكنة كلَّها: اللاسببية تفترض المصادفة، والمصادفة هي التي تكون فوق حتمية صارمة، تسمح بظهور شيء جديد **un novum**: "إن ما نُؤسِّسه على التصوُّر الذي نملكه حول علم الإحصاء، ينبغي اعتباره مثل "دالّ" أي مثل تجميع أو كنظام ينبثق تقريباً من القصد، وحتَّى هذا يجب أن نعتبره كمجرَّد مصادفة. [...] يمكننا أيضاً أن (نفكِّر) أنه في بعض الظروف يمكن أن تُبْدِيَ المصادفة خَصِيْصَة ذات قصدية كاذبة *Pseudo-intentionnalité* [...]، والتي تستطيع أن "تخلُق" أنظمة دالَّة، بحيث إن كلَّ شيء يحدث كما لو أن قصداً سببياً قد تمَّت الإشارة إليه. غير أنه يوجد هنا بالتحديد ما أفهم من "تزامنية"." (SP, 284). نجد أنفسنا هنا داخل "فلسفة" كما لو أنها تعيد إرسالنا إلى بداهة فكر بلوتان، وترتكز على المفارقة الأساس للروح: "إذا لم يلعب اللهُ النردَ [تلميح إلى التبادلات بين إنشتاين *Einstein* ونيلز بور*Niels Bohr* حول تفسير الفيزياء الكمِّيَّة]، لم يكن له من اختيار آخر ليخلق شيئاً آخر

---

1) *Coïncidence* (فلسفياً): تماكُن- تزامُن (التلاقي مكانياً في الزمان أو العكس، أي التواقُت أو التواقُع بتوارُد وتوافُق) الكامل الكبير ص 204. (المترجِمة).

2) J. Lacan, Le Synthome, Séminaire XXIII, Le Seuil, 2007.

غير آلة لا معنى لها عند الإنسان. وكما أن هذا السؤال يهمُّ بالقَدْر نفسه حكماً متعالياً ما، فإنه لا يتضمَّن جواباً محافظاً على المعنى في أشكاله جميعها، ولكنْ، فقط جواباً مُفارِقاً. فالمعنى لا ينتج عن السببية، ولكنْ، عن الحُرِّيَّة، أي عن اللاسببية." (SP, 287)

وترتكز التزامنية، من جرَّاء ذلك، على نسبية مفاهيم المكان والزمان "في هذه الظروف، لم يعد قطُّ ممكناً إقامة وجود سببية ما ولا حتَّى التفكير فيها، لأنها تفترض قبلاً الزمان والمكان" (SP, 108) وإلى أقصى حَدٍّ، على اعتبار أن اللاوعي الأكثر عمقاً يكون "خارج الزمن" و"خارج المكان". ويَنْضَمُّ يونغ هنا، بتمايُزِه كلِّه، إلى أولئك الذين يعتبرهم كأسلاف لمفهومه، وهم أفلاطون في فلسفته للأفكار الشكلية(SP, *Idées-formes* (91، وليبنتز، في نظريته حول الانسجام المُسبَّق(SP, 89) [1]، وباراسلز*Paraceles* وجاكوب بوهيم في تصوُّرهما للمطابقات [2](SP, 86-87)، أو بعض أعمال شوبنهاور [3](SP, 29-31) أو تلك الخاصَّة بفيشنر[4] خلال القرن التاسع عشر. إنه يفترض بشكل مضمَر وجود "معرفة سابقة الوجود" عند ظهور الوعي ومخصَّصة للفهْم (SP, 49)، أعني "معرفة مطلقة" لا تنهض من الديالكتيك الهيجلي، ولكنْ، ممَّا قد عيَّنه ليبنتز من ذي قبل بهذه الألفاظ، في علاقة ضيِّقة بالإدراكات اللاواعية للروح[5]: "لا ينبغي أن نفهم من هنا معرفة، ولكنْ، كما يُعبِّر ليبنتز عن ذلك بقوَّة أكبر، فِعْلَ تمثُّل "*ein vorstellen*"

1) Leibniz, *Monadologie*, Garnier-Flammarion, 1991.

2) J. Boehme ; voir entre autre *De la signature des choses*, Grasset, 1995.

3) A. Schopenhauer, " *De l'intentionnalité apparente dans le destin de l'individu* ", dans Parerga et paralipomena, I, Alcan, 1912.

4) G. Th. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, op. cit., *Über die Seelenfrage*, dans *Ein Gang durch die sichtbar Welt, um die unsichtbare zu finden* (1861), dans *Sachen der Psychophysik*, *op. cit.*

5) Leibniz, Monadologie, op. cit.

[...] أو يبدو أنه يشتمل على مظهر خدَّاع "en simulacra"، وعلى صور غير مرتبطة بمُجَرَّب عليه ما." (SP, 86)

ومن حيث يبدو لزاماً، في الوقت الحالي، "تطهير" تصوُّر التزامنية من عدد من الظواهر التي يعيد يونغ ربطها على الأقلِّ: التخاطر[1]، والإدراك المُسبَّق، وما هو خارج نطاق الإدراك الحسِّيّ، باختصار، كلّ ما يتعلَّق بالميتانفسية *métapsychique*، التي تجد، من دون شكٍّ، تفسيرها في دياليكتيك وطوبولوجيا التبادلات اللاواعية.[2]

فضلاً عن ذلك، وانطلاقاً من اهتمامه بـ *Yi-King* (MFO, 123-148) فقد محَّص يونغ مفاهيم اللاسببية والتزامنية على امتداد ما ينيف عن خمسة وعشرين سنة من التبادلات من وولفغانغ بولي، (SP, 102,RC, VII, 8 *et* MC. *tome* 2, VI, 10). لقد أدخلتْهُ جائزة نوبل للفيزياء، في الواقع، إلى اللاحتمية الاحتمالية للفيزياء الكمِّيَّة، في الوقت نفسه الذي، في بحثه، عن فيزياء خاصَّة بـ "السريرة" "أو الخلفية" "*Hintergrundphysik*"، فقد أتاح لنفسه اكتشاف القاعدة المشتركة للفيزياء الحديثة ولعلم النفس التحليلي.[3]

«» تَفترض التزامنية فكرة عالَم لا زال واحداً، حيث تصير الروح جسداً، والجسد يصير روحاً (MFO, 75-76) و(MC. II, 337 sv.). وهنا نجد ثانية، وراء جهد جيرار دورن، فكرة سكوت إريجين في *Le Periphyseon*[4]، الذي يطابق وَفْقَه هذا العالم الطبيعة المخلوقة

---

1) التخاطُر، *Télépathie*: استحساس، تناقُل الخواطر والوِجْدانيَّات من عقل إلى عقل عن بُعد، بغير الوسائل الحسِّيَّة المعروفة. معجم عبد النور المفصَّل - ص 1008. (المترجِمة).

2) Voir, par exemple, É. Laborde-Nottale, La Voyance et l'inconscient, op. cit.

3) W. Pauli, " *Espace, temps et causalité dans la physique moderne* " et " *Aspects scientifiques et épistémologiques concernant l'inconscient* ", dans *Physique moderne* et *philosophie*, op. cit.

4) Scott Érigène, *De divisione naturae*, trad, fr. *De la division de nature*, 3 vol., PUF, 1995-2000.

crée والخلَّاقة *créatrice*، المتوسطة *intermédiaire* والوسيطة *médiatrice* بين الطبيعة اللامخلوقة *non crée* والخالقة *créante*، (الإله المكشوف الذي سيكون خاصّاً للميتر إيخارت *Maître Eckhart*) والطبيعة المخلوقة واللاخالقة، حيث يرتكز وجودنا. هنا، بحصر المعنى، يوجد العالَم الخاصُّ بالروح وبانتشار الخيال الحقيقي: العالم المُبَنْيَنُ بالنماذج الأصلية بصفتها أشكالاً فارغة، ولكنها سببية (95-SF, 86 ; RC, 94)، فالعالم الذي يتجاوز طبيعتنا الثلاثية الأبعاد وَفْقَ ترتيبات المكان والزمن والسببية، والذي يدمج اللفظ الرابع لتيمي *Timée* أفلاطون (SP, 102)، يكشف مبدأ غَائِيَّة يوجِّه نشاط الروح كلّه. هنا، داخل واقع ذي ترتيب رمزي أوّلاً، كلُّ شيء متجاور دائماً، ومتزامن للكلِّ[1]. إنه خَلْق مستمرٌّ (108-SP, 105) يوجد مُشغَّلاً فيه، بشكل فلسفي جِدّ قريب من التصوُّرات المعاصرة: "عقيدة الخَلْق المستمرِّ تدلُّ على الصيانة المستمرَّة للوجود بمجرَّد خَلْقه. فالخالق يُجدِّد، بشكل ما، كلَّ لحظة قبوله الأصلي، مثل فعله الخلَّاق والمُنظِّم [...] فهو ليس خَلْقاً مستمرّاً فحسب، ولكنه خَلْق جديد في الآن ذاته. وبما أنه خَلْق جديد، فهو خَلْق سابق لأوانه"[2]. حول هذه النقطة، يجد يونغ نفسه أيضاً أكثر قرباً من التصوُّرات القديمة لعلم اللاهوت السلبي، وعلى الخصوص، ذلك المتعلِّق بميتر إيخارت الذي يعلن انتسابه إليه علانية.

يتعلَّق الأمر بمسألة انقسام الطبيعة إلى:

ما يَخْلُقُ ولم يُخْلَقْ.

ما هو مَخلُوق ويَخْلُقُ.

ما هو مَخلُوق ولا يَخْلُقُ.

ما ليس مَخلُوقاً ولا خَالِقاً. (المترجِمة).

1) E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, Les Éditions de Minuit, 1965.

2) J. Moltman, *Dieu dans la création*, chap. VIII, Éd. Du Cerf, 2004.

(TP, 233 sv. etc...)[1] باستثناء هذا، فالمسألة عند يونغ لا تتعلّق إطلاقاً بأيِّ تحديد كان لـ الله - من طبيعته غير قابل للمعرفة (TP, 244 128 ,Cor V, 106) (129-sv, *etc*...) ولكنْ، دينامية أصلية تنتشر وتقتحم الوعي الإنساني، حيث تُمزِّق الزمنية اليومية، وتُولِجُنا داخل **واقع نفسي وموضوعي** خارج الزمان والمكان. واقع يفكِّر - بطريقة شمولية، وفي الوقت ذاته - في الروح والمادَّة [يُدخِل ذهنياً ما هو جزئي في الكُلِّيِّ، وما هو خاصّ في مبدأ عامٍّ] ("الحقيقة النفسية هي في الوقت نفسه جسدية وروحية"، (MFO, 76 وتكشف الطبيعة المفارِقة للروح (,HDA 62 sv) وضعها في ثلث المبدأ، وفي عالم ذي موقع وسط (,MFO 76). يمكننا أن نقول إذاً، إن التزامنية هي المعادل النفسي لوحدة العالم، وإنها، مثل وحدة العالم، تعبير ميتافيزيقي لِلّاوعي الأعمق، فاللاوعي الجَمْعي، حسب يونغ، هو المطابق الحَيّ (MC. 253-255) : إنه، في علم النفس الحديث، اسم روح عالَم القدماء (SP, 86).

وكما يُعبِّر عن ذلك هنري كوربان *Henri Corbin* بصدد موضوع لقاءات أورانوس*Eranos* : "فالذات التي هي في الوقت نفسه، عضو ومكان التاريخ، إنها التفرُّديَّة النفسية والروحية المحسوسة [...] فـ "الوقائع" هي في كلِّ مرَّة خَلْق جديد: [...] من حيث يتمُّ إدراك اتِّصالاتها، فالأمر ليس صياغة قوانين، أو استنباط أسباب، ولكنْ، فَهْم معنى ما، وتفسير علامات ما [...] فالمخطَّط الإجمالي لكارل غوستاف يونغ حول التزامنية [...] هو نفسه في مركز إشكالية جديدة للزمن.[2]

ميشال كازيناڤ

---

1) *Cf*. M. Mauriège, " *La genèse de l'homme eckhartien* ; *une création continuée* " dans *Études sur la mystique rhéno-flamande*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2004.

2) H. Corbin, " *Le temps*, d'Eranos ", in *L'Imâm caché*, l'Herne, 2003.

تضحية Sacrifice

»» إنه العزوف، الواعي والموافق، للإغراء التقهقري والفاتن لِمَا هو تامّ، ويعرقل بشكل خطير التكوُّن السيكولوجي (الارتباط بالأمومي وبالماضي، الأوهام النرجسية والغرور وتفوُّق الأنا، وأُحادية الوعي، إلخ ...) وعند يونغ، "يحدث نُمُوُّ الشخصية انطلاقاً من اللاوعي الذي لا يمكن حصر حدوده"(RC, 280) . فعند نهاية قطائع متتالية ومؤلمة، لكنها ضرورية، "يتخلَّى الوعي عن التملُّك وعن السلطة لصالح اللاوعي"(MAS, 703) . فالتضحية تتميَّز بإخصاء الرمزيِّ الذي يُفرَض من الخارج، والذي لا يُقصيها البتَّة. "فموضوع التضحية [...] يحوز دلالة مقدَّسة، لأنه مُكلَّف بإقامة التواصل مع عالم المقدَّس (*sacré*)، لكنْ، يجب عليه، في الآن ذاته، أن يحافظ بما فيه الكفاية، على عناصر صنف مُدنَّس (*profane*) حتَّى يستطيع التحويل أن يتمَّ في الاتِّجاهَيْن معاً."[1]

»» منذ 1912، في أثناء كتابة الفصل السابع من "الاستحالات الداخلية ورموز اللِّبِيْدُو" حول التضحية، كان يونغ يعلم أن ذلك سيكلِّفه صداقته مع فرويد. لقد جزم فيه بأن مَنْ دفع البشرية إلى الارتقاء ليس هو طابو زنا المحارم *la tabou de l'inceste*، بل على العكس من ذلك، فإن النزوع إلى الارتقاء - الذي يسكن طبيعياً في كلِّ إنسان - هو الذي قاد إلى وضع هذا الطابو في مكانه. ويُحلِّل يونغ، بعلم متبحِّر، "نزوات" شابَّة أمريكية الآنسة فرانك ميللر، ويبيِّن، أنه في كلِّ مكان وزمان، اقتضى الارتقاء تضحية ما، في المقام الأوَّل، ذلك المتعلِّق بالعودة الجنينية إلى الأمِّ، وإلى الحالة غير المتميِّزة للانصهار في عالم الأصول، لأن "اللِّبِيْدُو المرتبط بالأمِّ يجب أن تتمَّ التضحية به من أجل

---

1) G. Guy-Gillet, " *Inceste et sacrifice* ", dans *Carl Gustave Jung*, L'Herne, 1984, p. 72.

خَلْق العالَم"(MAS, 684) . فتضحية البطل، لكي يُولَد من جديد، يتوق دائماً ليُولَد ثانية من قِبل الأُمِّ، تمثِّل عزوفاً عن العودة إلى "الحالة اللاواعية للبدء" (MAS, 677) وإلى الأوهام النرجسية والجبروت الذي يرافقها. فالتضحية ترمز إلى الأنا الطفولي الذي عليه أن يتنازل عن أنانيَّته ومطامعه، حتَّى يخضع لقانون آخر، قانون النفس الموضوعية والهو. لكننا لن نتوصَّل إلى هذا التجرُّد دون ألم أو مجازفة، لأن "اللِّبِيْدُو المنتزَع من الأُمِّ [...] يصير مهدِّداً كثعبان، رمز انقباض الموت، لأنه يجب أن تموت العلاقة مع الأُمِّ، ومن هنا نموت تقريباً من تِلْقَاء أنفسنا"(MAS, 515) .

»» سيُبيِّن يونغ، فيما بعد، سنة 1942، أن المسيح الذي يطابق رمزياً، في شعيرة القدَّاس، الإلحاح البسيكولوجي للهو "بإجبارنا على التضحية من تِلْقَاء أنفسنا ينجز فعل التضحية على ذاته نفسها" (RC, 285). إن فعل التضحية هذا هو ما يسمح بالعبور من حالة **الكمون** إلى الحالة الواقعية **للتجسيد**، أي من الحالة اللاواعية للإسقاط إلى حالة الوعي. فتجسيد الهو، هو "فعل انعكاس على الذات، وتجميع ما كان مبعثَراً، ولم يكن قطُّ في اتِّصال متبادَل، ومواجهة مع الذات نفسها، حيث هي معروضة على الأنظار، لتصير واعية تماماً" (RC, 286). وبناء عليه، فالتضحية هي فعل واعٍ، وفي الوقت نفسه "تجلٍّ عفوي للهو"(RC, 287) . إن اختيار هذا اللفظ يريد أنْ يسجِّل أنَّ "الانفصال، والحِدَاد، والخِصَاء، ليست قطائع وخسارات، وإنما تنتمي إلى إجراء التحوُّل، لكنْ، شريطة أن تُعاش إلى أقصى حَدٍّ"[1].

ڤيڤيان تيبودييه

---

1) É. Humbert, *Jung, op. cit.*, p. 218.

تعويض Compensation

»» إن علاقات الأنا الواعي واللاواعي (المعتبَرة مثل قيمتَيْن متعارضتَيْن) مَسُوسَةٌ بدينامية التعويض. فاللفظ المستعار من أدلر، يُعرِّض نفسه للغموض. في تصوُّره اليونغي، فالتعويض - الذي ينبغي أن نميِّزه عن فكرة التكاملية*complémentarité* التي تستحضرها الترجمة الفرنسية - "لا تهدف إلى تصحيح نقص ما، ولكنْ، إلى تصحيح اشتغال ما[1]". فأُحادية جانب التصوُّرات أو المواقف الواعية توجد طبيعياً مُعوَّضة من لدن أفكار أو صور متناقضة آتية من اللاوعي.

»» "فالروح شبيهة بنسق منظَّم ذاتياً، تكون متوازنة كما الحياة الجسدية متوازنة. لكلِّ إفراط تجيب فوراً وللضرورة، تعويضات من دونها لن يكون لا تحوُّلاً غذائياً طبيعياً، ولا نفساً طبيعيَّة." (HDA, 262). هذا الانتظام الذاتي للحياة النفسية يتجلَّى في الأحلام: صور الخيال، مثلاً، تُعوِّض فيه الصور المثالية التي قد تماهى معها الأنا. لكنها تبدو أيضاً - على حَدٍّ سواء - في الصلات كلِّها بين الوعي واللاوعي، التي ينزع فيها هذا الأخير تِلْقَائِيَّاً إلى إعادة توازن المواقع المتطرِّفة للوعي في السرَّاء وفي الضرَّاء. في السرَّاء، لأن "التعويضات المنقولة بالوعي تفيد [...] في تحقيق كُلِّيَّة الشخصية بقَدْر ما هو ممكن، أعني التفرُّديَّة" (VC, 228). وللأسوأ، لأن التعويض يمكن أن يحصل ضدَّاً عن إرادة المُجَرَّب عليه (MC. II, 99): إنها حقيقة، إذا نحن كبتناها، فلن تتأكَّد إلَّا أكثر فأكثر. (HDA, 262)

لقد وسَّع يونغ تصوُّره لوعي دينامي لقِيَم اللاوعي في المجال

---

1) É. Humbert, *Jung*, Edition universitaires, 1983 ; 1ère rééd., Press Pocket, 1991 ; 2ème rééed. Hachette Littérature, 2004, p.

الجَمْعي، الاجتماعي أو التاريخي. وعلى هذا النحو، يفهم الخيمياء التي "لا تُمرِّرُ في صمت الخَصِيْصَة المتناقضة لمكبوتاتها"، مثل "تعويض بَدَهِيٍّ للكون الدوغمائي [للمسيحية] الذي من أجل بلوغ معنى معيَّن، تكبت الأضداد في ما هو غير قابل للقياس" (MC. II, 99) الأمر نفسه، فأرْوَاحِيَّةُ[1] أواسط القرن التاسع عشر (التي استوحت أطروحتها من الطبِّ) كان لها دلالة تعويضية، وذلك في الحدود التي تصادف فيها "ازدهار المادِّيَّة العلمية" (AS, 223). والأمر نفسه أيضاً، "للظاهرة الفيزيائية" للأطباق الطائرة التي درسها يونغ في "أسطورة حديثة" *Un mythe moderne*، "قد يكون لها **دلالة تعويضية**، أي إجابة تِلْقَائِيَّة لِلَّاوعي في الوضعية الواعية للحظة، بمعنى الخوف الذي تثيره الوضعية السياسية العالمية التي تبدو دون منفذ، والتي يمكن أن تؤدِّي في أيَّة لحظة إلى كارثة عامَّة". (AS, 249)

إيمي أنبيل

التَّفَرُّدِيَّة Individuation

(إجراء ال) (Processus d')

»» هو إجراء طبيعي لتحوُّل داخلي، مَعِيْش بوعي أو من دون وعي، وبواسطته يصير كائن ما ""فرداً" بيسكولوجياً، أعني وحدة مستقلَّة بذاتها ولا مَرئيَّة، وكُلِّيَّة ما" (GP, 259). ولكونها لاواعية، فإن التفرُّدِيَّة يمكن أن تأخذ، من دون علم المُجَرَّب عليه، الشكل التراجيدي لِقَدَرٍ

1) أرواحية، *Spiritisme*: فلسفياً، استحضار للأرواح، نظرية تقول بأن الأرواح حاضرة مع أنها غير منظورة، وإن باستطاعتها الاتِّصال بالأحياء بفضل الوسطاء. (معجم عبد النور المفصَّل - ص 973- المترجِمة).

ما (A, 84). وحين يصير الإجراء واعياً، فإن يونغ يعتبره كعمل يتحتَّم على الأنا القيام به، ويقتضي "إدماج اللاوعي، أي وضع حصيلة للوعي واللاوعي" (MAS, 500). فهذا البحث عن توازن بين الأضداد يجد تعبيره الطبيعي والعفوي داخل سلسلة من الأحلام والرموز.

»» "يتحقَّق نمُوُّ الشخصية انطلاقاً من اللاوعي" (RC, 280) هذا هو الدرس الذي استنتجه من تجربته المتعلِّقة بالمواجهة مع اللاوعي (-1917 1913). وبقبوله، خلال هذه الفترة، انحرافات عميقة، وبترك "الكلمة للصور وللأصوات الداخلية" (MV, 206)، فقد اكتشف وجود "إجراء لتَمَرْكُزِ مُكوِّنات الشخصية في اللاوعي" (PA, 607) . فالرموز الحُلْمِيَّة لهذا الإجراء، مثل رسوم الماندالا التي تُعبِّر عنها، تصف مركزاً جديداً، لاواعياً للشخصية، والذي يُسمِّيه يونغ الهو "*das selbst*" لتمييزه عن الأنا. فالتفرُّديَّة هي صيرورة الهو "*Selbstwerdung*". "وداخل هذا التحويل الداخلي، يسجِّل يونغ أن الأنا يبدو متنقِّلاً باتِّجاه موقع متعلِّق بمحيط خارجي" (GP, 127). ويبقى دوره، مع ذلك، أساسياً. وشريطة أن لا يتماهى مع الهو - ممَّا يحوِّل التفرُّديَّة إلى "مجرَّد تمركز محض حول الذات *autoérotisme*"(RC, 554) .- فعليه أن يُنسِّق معه بإدراك الإجراء كقانون طبيعي، وعقلاً أكبر *un logos*. "فالتنسيق بين الأنا والهو يحقِّق الكُلِّيَّة *La totalité*، مهما كانت الجروح والنقائص". ذلك أن الأمر لا يتعلَّق أبداً بامتلاك كلِّ شيء، أو أن تَكُونَ كلَّ شيء، ولكنْ، أن توجد وَفْقَ بنية، حيث تقوم باللعب مبادئ متناقضة."[1]

»» في سنة 1916، في كتابه "الوصايا السبع للموتى" والمقال

---

1) É. Humbert, *Jung*, *op. cit.*, p. 213.

المعنون بـ: "تكيُّف، تفرُّديَّة وجماعية"، يثير يونغ الانتباه إلى التمايز الضروري المُجَرَّب عليه في علاقته بالجموع الواعية واللاواعية: فالتمايز هو جوهر المخلوق الذي يعارض الملأ الأعلى *Plérôme*، والكلّ الأكبر (VS, 27). إن "مبدأ التفرُّديَّة" (عبارة مأخوذة من عند شوبنهاور) يؤشِّر إلى "توديع الانسجام الشخصي والجَمْعي والدخول في الوحدة، داخل رهبانية للهو السفلي" (AIC, 37).

هذا التمايز يُورِّط، بواسطة القطيعة التي يُشيِّدها، تفريد *individualisation* المُجَرَّب عليه: سابقة لا مناص منها للتفرُّديَّة *individuation* بحصر المعنى. وبدراسته وتحليل نصوص خيميائية، خلال سنوات 1930، ووضع النموذج الأصلي للهو في مكانه لم يعد قطُّ مبدأً، بل، وعلى الخصوص، صار أيضاً إجراءً. يصف يونغ هذا الأخير، لا سيَّما في محاضراته لإيرانوس (*conférences à Eranos*)، مثل اندفاعة حياة، بيولوجية ونفسية، ودينامية لاواعية تُدَوَّنُ في الزمن الطويل (مثل الإجراء الخيميائي)، والتي تدفع إلى تحقيق وحدة جِدّ مُعقَّدة للشخصية عبر وضع النقائض في حالة ضغط. ففي تنسيق هذا التعقيد، يأخذ الظلُّ مكاناً خاصَّاً. فحين يمكنها أن تصير مرتبطة بالأنا، وتصير، بناء عليه، "تجربة داخلية غير مُسقَطة" (PT, 93)، فإنها تُشكِّل "الخطوة الأولى على طريق التفرُّديَّة" (Cor. III, 200)

خلال سنوات 1940 و1950، يُسجِّل يونغ، زيادة على ذلك، التجلِّيات الصراعية للإجراء، وفداحة المخاطر التي يتحمَّلها. "فالأنا، يكتب قائلاً إلى أحد مراسليه، هو دائماً عَتَبَة لقدرة عليا مجهولة تهدِّده بإفقاده توازنه، وتَجزِيِئ وعيه" (Cor. IV, 81). إنه رمز الصليب الذي، بشحنة المعاناة والموت، يُمثِّل الطريق والهدف. فالإجراء، بالإضافة إلى

ذلك، يتمُّ إدراكه - طبقاً للمُماثَلة المُسجَّلة بين رموز الهو وأُمْحِيَّةُ الله imago Dei - مثل "حدث ديني يستدعي موقفاً دينياً موافقاً: إرادة الأنا تخضع للإرادة الإلهية" (Cor. IV, 87).

في الوقت نفسه، يعزِّز يونغ المكانة المخصَّصة لعلاقة الموضوع في نظريَّته، ولا يتوقَّف عن التذكير بأن التفرُّديَّة هي "إجراء موضوعي [...] للعلاقة مع الآخر" (PT, 96). فالهو "هو الآخر أو الآخرون بقَدْر ما هو الأنا. فالتفرُّديَّة لا تُقصي العالم، لكنها تحتويه" .(RC, 554)

إيمي أنييل

تفكُّك Dissociation

»» يعني هذا اللفظ انفصال الشخصية: واحداً أو عدَّة تسلسلات من التمثُّلات ليست قطُّ متَّصلة بوعي الأنا. فالصراعات النفسية الباطنية المتولِّدة عن التقاء عناصر متنافرة بين الأنا واللاوعي، يمكن أن ينجم عنها "انحلال الشخصية، أي مضاعفة عدد من مراكز الشخصية" (PT, 26). لقد طوَّر يونغ كذلك فكرة انفصاليةٍ عادية للروح: إن ضعف اتِّصال العناصر المُكوِّنة لهذه الأخيرة، يسمح بتحويل الحياة النفسية. فإجراء التفرُّديَّة، هو حقيقة، متوقِّف على قدرة النفسية[1] *psychisme* هاته ليتفكَّك إلى عناصر متناتلة *Hétérogènes*.

»» إن أعمال بيير جاني[2] ومورتان برانس *Mortin Prince* حول

---

1) *Psychisme* : يقابلها في اللغة العربية: نفسية، أو حياة نفسية، أو حياة نفسانية (المترجِمة)

2) P. Janet, *Automatisme psychologique*, L'Harmattan, 2005 ; première publication en 1889.

الشخصيات المضاعَفة[1] توجد، عند يونغ، في أصل مفهومه حول التفكُّك. وبالنسبة إلى جاني، فإن شتاتاً نفسياً للوعي يُلاحَظ في حالات **انخفاض المستوى العقلي**، مثل الهستيريا وحالات التملُّك، أو تلك الناجمة عن التنويم الميغناطيسي. في سنة 1906، درس مورتان برانس تكوُّن الشخصيات المضاعَفة من جرَّاء عدم اندماج الأنا. لقد بيَّن صلات هذه الشخصيات فيما بينها، وعلاقاتها بالأنا العادي وتأثيراتها على المحيط. لقد كان قصده هو تقويم إلى أيِّ حَدٍّ يمكن لشخصية غير مندمجة أن تتكيَّف أم لا مع ظروف الحياة. بالنسبة إلى جاني وبرانس، فإن التفكُّك هو الخاصُّ بالوعي. وانطلاقاً من هذه الأعمال، يقيم يونغ تصوُّره الخاصَّ حول التفكُّك. بالنسبة إليه، فإن مجموع الشخصية مَعنِيّ بهذا الأمر. ثمَّة مكبوتات توجد مُحتجَزة داخل اللاوعي، إمَّا بسبب ضياع للطاقة، أو كَبْت، أو لأنها لم تكن قطُّ واعية، ولا يمكن استقبالها من طرف الوعي في حال فقدان الزَّكَانَة. (RC, 487) وتنتُج عدم وحدة مع الذات نفسها، أعني عُصَاباً "يصدر عن التعارض بين الموقف الواعي والامتداد اللاواعي. هذا التفكُّك سيتمُّ تجاوزه بفضل تمثُّل مكبوتات اللاوعي." (GP, 105)

وحتَّى في ظلِّ هذا الأخير، فإن الموادَّ المتخيَّلة، كما تتجلَّى في الأحلام، فإنها تقدِّم نفسها كأجزاء مفكَّكة، ودائماً في شكل أكْنَاهٍ مُشخَّصة. هذه الموادُّ المُجزَّأة والسديمية يمكنها أن تغزو الأنا الواعي حتَّى حدود انفجاره في الشيزوفرينيا.

»» ينتمي تفكُّك النفس إلى اشتغال النفسية ذاتها، ولا يكون مَرَضِيّاً دائماً. فالوعي الذي لا تنبني وحدته إلَّا شئياً فشيئاً، هو مُكوَّن

1) M. Prince, *La Dissociation d'une personnalité*, l'Harmattan, 2005 ; première publication en 1906.

من "تجميع واهٍ جدّاً لظواهر نفسية في ما بينها" (RC, 486). ويمهِّد التفكُّك، والحالة هذه، إلى المواجهة مع عناصر منفصلة. إن الأمر يكون على هذا النحو، مثلاً، في المواجهة مع الروح: "فالنفس ليست وحدة في شيء، لكنْ، بما أنها مُكوَّنة من تجميع عُقد متعارضة، فلا مشقَّة لدينا مطلقاً لتحقيق التفكُّك الضروري للمواجهة الدياليكتيكية مع **الروح**" (DMI, 178). فالعناصر المفكَّكة يتمُّ عكسها في الخارج، أو كَبْتها في اللاوعي، أو تمتزج بالظلِّ أيضاً. (A, 133)

فوجهة نظر يونغ حول الكَبْت وحلِّه يختلف عن تلك الخاصَّة بفرويد. فالكَبْت هو واحد من أشكال التفكُّك الناتج عن حالة مزمنة لعدم الوحدة بين الوعي واللاوعي، فلا يجد حلاًّ برفع الرقابة، ولكنْ، بخَلْقِ رموز تُولَدُ من الصراع بين العناصر المتناقضة. (RC, 167, 458-459)

في حالة الذُّهَان، يكون الوعي مُكتسَحاً من لدن مكبوتات متعلِّقة بالنماذج الأصلية، من دون أن تكون له القدرة على ترميزها. و"مع ضياع الأفكار الرمزية، فإن الجسور باتِّجاه اللاوعي تكون مقطوعة." (A, 268n) إن عدداً من التِّقْنِيَّات تستعمل الرسم، والتشكيل[1]، والأساطير والحكايات قد تساعد في إعطاء شكل قابل للتمثُّل لمكبوتات محطَّمة: "فالعلاقات الخاصَّة بالنماذج الأصلية لمنتَجات اللاوعي لا يمكنها أن تكون مفهومة بطريقة مغايرة إلَّا بمساعدة "التمثُّلات الجَمْعية"" (MAS, 719).

---

1) Voir le livre de Nise Da Silveria : Images de l'inconscient, Halle Saint-Pierre/ Passage piétons éditions, 2005.

في هذا الكتاب، تعرض نيز تجربتها السريرية (الإكلينيكية) في مستشفى الأمراض النفسية: الرسم، والتشكيل، والنحت ظلَّت أنشطة تجعل الولوج إلى اللاوعي أقلّ صعوبة.

فوق هذه الأشكال المَرَضِيَّة، فإنه من ضمن المهامِّ العادية في الحياة أن نأخذ بعين الاعتبار تأثير اللاوعي الجَمْعي وإجراء التقائه مع اللا أنا البسيكولوجي *le non moi psychologique*. وإلَّا سينتج عنه في المُجَرَّب عليه "حالة تفكُّك، وتصدُّع ثابت بين النفس الفردية والنفس الجماعية. فمن جهة، نحصل على الأنا المتميِّز والحديث، ومن جهة أخرى، على خلاف ذلك، [...] نحصل على حالة بدائية تماماً." (PI, 173) "ولكنْ، إذا ما نجحنا في إقامة هذه الوظيفة، التي قلتُ إنها متعالية، فإن عدم الوحدة مع الذات نفسها تتوقَّف"(PI, 204) .

سوزان كراكوياك و برناديت ڤاندنبروك

ثنائية الصورة Énantiodromie

»» "تعني حرفياً سباقاً في اتِّجاه مضادٍّ: [هذا المفهوم] يعبِّر عن تنافر الصيرورة، انطلاقاً من فكرة أن كلَّ ما هو موجود يتحوَّل إلى اتِّجاه مضادٍّ. [...] إنني أطلق اسم **ثنائية الصورة** على ظهور وضعية عكسية لاواعية، وبالتحديد في الصيرورة الزمنية. هذه الظاهرة المميَّزة تَنْتُجُ، بالتقريب، دائماً حينما يهيمن على الحياة الواعية امتداد أُحادي إلى أقصى حَدٍّ، بصفته يُكوِّن، شيئاً فشيئاً، لنفسه موقفاً معارضاً ثابتاً تماماً في اللاوعي كذلك. [...] إن علم نفس القدِّيس بول وتحوُّل اعتناقه للمسيحية هو خير مثال لثنائية الصورة." (TP, 424-425)

»» إذا كان لفظ ثنائية الصورة *anti-dromo* (الطريق المعاكس): لا يوجد بخاصَّة عند هيراقليطس، فإن سطوبي *Stobée*، قد بلَّغنا، على هذا النحو، تعليم فيلسوف إفيز *Éphèse* حول الانقلاب الطبيعي

للأشياء كلِّها[1]. وفي أيَّامنا هذه، أصبح من المقبول عموماً أن يكون هذا اللفظ في نفسه قد ابتُكر من لدن مفسِّري هيراقليطس الذين يستندون إلى أرسطو*Aristote* . وهكذا نجد عند إيتيوس *Aetius* أن " هيراقليطس يصرِّح بأن النار الدورية (هي الله) وما هو قَدَرُ اللوغوس صانع الأشياء كلّها التي توجد انطلاقاً من الحركة التي تحدث في اتِّجاه معاكس[2]. "

داخل هذا المنظور المميَّز، وكما تمَّ تبليغها لنا، فإن ثنائية الصورة تُعيِّن، بناء عليه، تنظيماً عقلياً للعالم وَفْقَ سيرورة دياليكتيكية لسلبية بصدد الفعل.

يمكننا، فضلاً عن ذلك، أن نتساءل إذا كنَّا حقّاً بعيدين جدّاً عن منطق من نوع هيجلي، وإذا ما كان حَلُّ ثنائية الصورة لا يُقرِّبنا من الإلغاء الذائع الصيت "*la fameuse Aufhebung*".

لقد طرحنا دائماً سؤالاً بخصوص عمل هيراقليطس شخصياً لمعرفة ما إذا كانت ثنائية الصورة ترتكز على مجرَّد لعب بسيط للأضداد، أو في نسق دياليكتيكي يسمح للمعنى بالدخول في فلسفة للتناغم، باعتبار أن هذه الأخيرة تقوم على اقتران النقائض المحكومة بواسطة اللوغوس[3]. "هل يؤكِّد هوية الأضداد أم تناوبها فقط؟ أيُؤْمِنُ بتعارضها المطلق أم يتصوُّرها، بكلِّ بساطة، أن الواحدة نسبية إلى الأخرى؟[4]" إننا نجد هنا،

---

1) Stobée, *Anthologium*, Berlin, 1884-1923.

2) Aetius, *Opinions*, I, VII, 22, voir *Les* Écoles *présocratiques*, édition établie par J.-Paul. Dumont, " Folio ", 1991.

3) A. Rivaud, *Le Problème du devenir de la notion de matière dans la* philosophie *grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, F. Alcan. 1906. Voir Abel Jeannière, *Héraclite, traduction et commentaire des fragments*, Aubier, 1985.

4) A. Rivaud, *Le Problème du devenir*, Ibid.

ثانية، واحدة من تفسيرات ثنائية الصورة من لدن الفلاسفة المشّائين *Péripatetitiens* الذين يُعيِّنون، على هذا النحو، لقاءَ للأضداد.

وبالنسبة إلى يونغ، المخلِص لنص هيراقليطس نفسه، فإن ثنائية الصورة هي التجلِّي الظاهر والعفوي لضغط الألفاظ المتضادَّة، والتي تَنْحَلُّ في مستوى أعلى داخل دينامية ناتجة عن القطبيات المتعارضة. "لن يكون هناك تناغم من دون الصوت الخفيض والصوت المرتفع، ولا حياة من غير ذكور ولا إناث"[1] يرتكز على إثبات أنه "ما كان يمكننا معرفة حتَّى اسم عدالة إذا لم تكن هناك مظالم"[2] ويَنْحَلُّ داخل المقاربة بين القوس والرَّبَاب: "تنطلق الإشارة، وتجري الجملة الموسيقية، وذلك حين تَمُدُّ، أيدي رامي السهام، قوس الوتر في اتِّجاه معاكس، وحين تبعد أصابع العازف أوتار الرَّبَاب، الواحد عن الآخر."[3]

من وجهة النظر هاته، فإن التصوُّر اليونغي حول ثنائية الصورة يعيد توجيهنا نحو ضرورة اقتران النقائض الذي هو الحقيقة الخفية، ويفرض فكرة أن الوعي واللاوعي يوجدان نفسَيْهما في تعارض دينامي، لا يمكنه أن ينحلَّ إلَّا داخل تناغم تُولِّده وحدة الأضداد.

»» فضلاً عن ذلك، فإن ثنائية الصورة تفرض تسجيلاً زمنياً للظواهر النفسية، ولكنْ، ليس في إطار لا زمنية خطِّيَّة، ولا زمنية دورية، بل فيما عيَّنَّاه أحياناً مثل "زمنية تسلسلية"[4] تندمغ بعدم الاستمرار في عكس

---

1) Héraclite, selon Eudème, *Éthique*, 1235 a 25.

2) Héraclite, *Fragment* 25.

3) Cité par Léon Robin, *La* Pensée *grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 2è éd., La Renaissance du livre, 1928.

4) J.-J. Wunenburger, *La Raison* contradictoire, Albin Michel, 1989.

اتِّجاه الطريق. وهكذا يعلن يونغ تنظيرات علم الاجتماع الحديث، وما سمَّاه سوروكان *Sorokin* الزمن ذا "التَّكرار المتغيِّر": "ينوِّه التصوُّر ذو التَّكرار المتغيِّر إلى وجود حدود في الإدارة الخطِّيَّة لمعظم السيرورات الاجتماعية [...]. [هذا التصوُّر] يَدْعَمُ أن كون عدد كبير من السيرورات تُواصِل طريقها خلال وقت معيَّن، من دون تغيير ذي قيمة (يمكن تقديره) في اتِّجاهها، لكن الامتداد يبلغ حَدَّه إن عاجلاً أم آجلاً، وبالتالي، فإن السيرورة تنقلب في اتِّجاه طريق جديد"[1]. إن هذا بمثابة مقدِّمة، لِماَ سيُعَمِّدُ به جيلبير دوران *Gilbert Durant*، الذي استلهم أفكار يونغ تحديداً، باسم "سوسيولوجيا الأعماق" البحث عن اقتران النقائض فيما فوق و"تحت" ثنائيات الصورة الجماعية[2].

فالعلوم الإنسانية، من جهة، لم تكن الوحيدة التي أعادت اكتشاف هذا التصوُّر، وينبغي أن نسجِّل جيِّداً أن هذا "التفاعل بين الأضداد، [...] هذا التصوُّر، الذي يتعرَّض إلى حركة معاكسة تحوِّله إلى نقيض له، في كلِّ مرَّة تتطوَّر فيها ظاهرة ما حتَّى حدودها القصوى، قد تمَّت إعادة اكتشافه من لدن علم القرن العشرين"[3]

ميشال كازيناڤ

1) P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, Boston, 1957.

2) G. Durand, L'Âme tigrée, Les pluriels de la psyché, Denoël et Gonthier, Introduction à la mythologie, Albin Michel, 1996.

3) T. Xuan Thuan ; " Entretien avec P. Van Eersel ", dans Coll., *Le Monde s'est-t-il crée seul* ?, Albin Michel, 2008.

ج

ح

خ

جسد Corps

»» في سنة 1926، يحدِّد يونغ الجسد مثل "نسق وحدات مادِّيَّة مكيَّفة لغايات الحياة ومُنسَّقة داخلياً، إنه ظاهرة قابلة للالتقاط عبر الحواسِّ [...] إنه **استعداد مكيَّف للمادَّة** يجعل الكائن الحَيَّ ممكناً" (PAM, 71). وحتَّى يمارس نشاطه في الحياة، فالجسد يحتاج إلى النفسي *le psychique*. "وبالشيء نفسه تفترض الروح الجسد الحَيَّ، لكي تتمكَّن صورها من أن تعيش." (PAM, 78)

"فالجسد يتمُّ إدراكه، إنه سهل الفَهْم لتجربتنا." (PAM, 71)، وبفرضنا حدوده المنظورية (الاحتمالية)، فإنه يتيح للوعي ممارسة وظيفته المميِّزة، فيحمي، على هذا النحو، الأنا من اللاتميُّزية *l'indifférenciation* أو من تضخُّم ناتج عن مماثلة لمكبوتات اللاوعي الجَمْعي. وبفضل هذا اللاتحديد الملازِم للجسد والوعي، يستطيع اللاوعي أن ينشر قدرته الخلَّاقة. (PAM, 94)

يمثِّل الجسد وحياته الغريزية جزءاً مهمَّاً من الظلِّ: "هذا الجسد حيوان، بروح حيوانية، أي إنه نسق حَيٌّ **يخضع بطريقة مطلقة للغريزة**"، بـ "ديناميَّتها الهائلة التي تهدّد في الخلفية" (PI, 64). فالجِنْسَانِيَّة *sexualité* تظهر كغريزة بامتياز. (EP, 84)

»» فالسؤال حول الرابط نفس/جسد متواتر في أعمال يونغ. ففي بداية طريقه، درس في تجاربه المتعلِّقة بتجميع الكلمات، التجلِّيات الجسدية المرتبطة بالانفعال التي تُظهِر فعل عقد الأفكار العاطفية اللاواعية. لقد اهتمَّ بحالات التملُّك، وبين حين وآخر بحالات السَّرْنَمَة *somnambuliques* ونوبات هستيريا الصرع التي وصفها بدقَّة في أطروحته "علم نفس وعلم نفس أمراض الظواهر المسمَّاة خفِيَّة *Psychologie et pathologie des phénomènes dits occultes*" " (EP, 118-218)

ومنذ 1907 حتَّى نهاية حياته، فقد تساءل أيضاً عن العِلِيَّة العضوية للشيزوفرينيا. وفي 1928، في "الطَّاقِيَّة النفسية" *l'Énergétique psychique*، تأمَّل ما هو بيولوجي ونفسي من وجهة نظر طَاقِيَّة، ممَّا أتاح له أن يأخذ في الحُسْبَان علاقات بين الروح والجسد. لكنه لم يتمسَّك، بناء عليه، بأن يلتزم في "المسألة المتنازَع بشأنها حول التوازي والتفاعل الجسدي النفسي. هذه النظريات هي تفكُّر حول الإمكانات التي يملِكها الجسد والروح ليعملا الواحد إلى جانب الآخر أو معاً." (EP, 35) لقد أقصى من النقاش مسألة معرفة ما إذا كانت الطاقة النفسية تظلُّ قائمة إلى جانب الإجراء الجسدي أم أنها مسجونة داخله. ويكون من المحتمل أن يرتبط النفسي والجسدي بتفاعلات تغيب طبيعتها عنَّا. في الواقع، فإن ما يهمُّه هو الطاقة النفسية: "مذهب العِلَّة الغَائِيَّة "بامتياز"، فالحياة في حَدِّ ذاتها هي امتداد نحو هدف ما، والجسد الحَيُّ هو نسق غايات تسعى نحو التحقُّق." (EP, 220)

وشيئاً فشيئاً، فرضت فكرة ما نفسها: الجسد والروح مظهران للحقيقة نفسها (انظرْ "شبه النفسي" و"العالَم الواحد") "يحتمل أن

يكون الروح والجسد زوجاً خصماً، وعلى هذا النحو يُعبِّران عن كائن واحد". (PAM, 78)

غير أن يونغ تأكَّد من وجود فراغ بين العقل والجسد، لأن العقل والجسد يقومان بإرسالنا ثانية إلى حقلَيْن مختلفَيْن. وفي رسالة لأحد المراسلين، سنة 1952، (Cor. III, 95-99)، يفترض فضاء إدراكياً يربط بينهما: لا بدَّ أن يوجد هناك مكان حيث يجتمع الاثنان ويتشابكان. في هذا المكان، لا يمكننا القول إن كان الأمر يتعلَّق بمادَّة أو بما نُسمِّيه "نفس". إن نظريات النسبية والفيزياء الكمِّيَّة أوحت إليه بمجموعة اتِّصالية زمكانية، حيث يوجد الجسدي والنفسي في صلة تزامنية (سانكرونية) أخرى في علاقة سببية. (SP, 21-119) لقد طرح فرضية رابط مُستعرِض *transversal*، ذاك المتعلِّق بالمعنى، لتفسير الظواهر المتزامنة.

«» فالنظرية اليونغية لا تضع الجسد والنفس في صلة تراتبية. إنها تختلف في هذا الأمر عن نظريات علماء النفس الجسدي *psychomaticiens*، أمثال بيير مارتي[1] *Pierre Marty* الذي يعتبر أن فَرْلَجَةَ المرض *somatisations* هي تعابير عتيقة وتشهد على نمط من التفكير الجراحي. إنها تتميَّز أيضاً عن النظريات التي تعتبر الإعداد الرمزي مثل لا فَرْلَجَة*désomatisation*[2] مرض النفس[3]. فهي تُنوِّه بالأحرى إلى طبيعة العلاقة بين الوعي واللاوعي. "إن اشتغالاً مَعِيباً للروح يمكن أن يجرَّ على الجسد خسائر معتبرة، وأيضاً، وبكيفية تبادلية، فإن

---

1) P. Marty, *Les Mouvements individuels de vie et de mort*, Petite Bibliothèque Payot, 1997.

2) فَرْلَجَةُ المرض، *Désomatisation*: فَرْلَجَ المرض: حوَّله من شأن نفساني إلى عِلَّة فيزيولوجية.

3) J. Mac Dougall, *Théâtre du corps*, NRF Gallimard, 1989.

آفة جسدية يمكنها أن تؤدِّي إلى معاناة للروح. ذلك أن الروح والجسد ليسا عنصرَيْن منفصلَيْن، على العكس، فهما يُشكِّلان الحياة الواحدة نفسها [...] فالموقف السلبي باسم اللاوعي، وحتَّى طلاقه من طرف الوعي هما مُؤذيان في الحدود التي تكون فيها ديناميات اللاوعي مُماثِلة لطاقة الغرائز" (PI, 203-204)

فالتفكُّك بين الوعي واللاوعي، كما يَفْهَمُهُ conceptualiser يونغ، يلتقي مع النظريات التي تعتبر المرض النفسي العضوي *psychosomatique* كعُصَاب للجسد: فما سيكون قيد التشغيل، كما في العُصَاب، هو **ميكانيزم الإسقاط، أي رفض التأثُّر الأوَّلي** للتمثُّل، ميكانيزم قريب، حسب تعبير يونغ، من دفاعات الهو. والشيء نفسه بالنسبة إلى الأبحاث حول الصدمات المبكِّرة، آثار يمكن أن تعلن عن نفسها في جملة صيغة جسدية، حيث توضِّح أشكالاً بدائية شبيهة للدفاع، ضدَّ الألم العقلي، وذلك باستعمال انشطار الأنا والانعكاس مكان تفريغ المكبوت[1].

بيرناديت ڤاندنبروك

جِنْسَانِيَّة Sexualité

»» لم يُهيِّئ يونغ نظرية بشأن الجِنْسَانِيَّة *sexualité* [2]، لكنَّ

---

1) J. Mac Dougall, *op. cit.*, 162-163.

2) اخترنا في ترجمة هذا المعجم أن نستعمل لفظ "جِنْسَانِيَّة" بدل جِنْسِيَّة لكلمة *sexualité*، وذلك للاعتبارات التالية:

يوجد اللفظان معاً "جِنْسِيَّة" و"جِنْسَانِيَّة" كترجمة لكلمة *sexualité*. (انظر معجم الكامل الكبير زائد، ص 1238، حيث يُحدِّد لمجال التحليل النفسي لفظ "جِنْسَانِيَّة" التي تعني (تأكيد على النشاط الجِنْسِيّ، وبخاصَّة حين يكون مفرطاً)، لا "جِنْسِيَّة"، الذي في ملفوظه العربي قد

عمله كلَّه، وتصوُّراته كلُّها مُرسَّخة في المادَّة، وفي الجسد، وفي الحياة الغريزية. وإذا لم نعتبرها تحت هذه الزاوية، فسيقودنا ذلك إلى عدم فَهْمٍ للرجل كَمَا لعمله.

كان يونغ دائماً متَّفقاً مع فرويد حول الدور المهمِّ الذي تلعبه الجِنْسَانِيَّة في تطوُّر الفرد. إنها "المذهب الجِنْسَانيّ الشامل *pan-sexualisme*" الفرويدي الذي لم يقنعه أبداً بشكل تامٍّ. فمنذ بداية التقائهما، سنة 1906، كتب في مقدِّمة كتاب "بسيكولوجيا العَتَه البَكُوْر": "إذا قبلتُ، مثلاً، وجود ميكانيزمات معقَّدة في الحُلْم وفي الهستيريا، فهذا لا يدلُّ بتاتاً [...] على أنني أمنح الجِنْسَانِيَّة مكانة متفوِّقة إلى هذا الحَدِّ، وأيضاً أقلّ من أن أعترف لهذه الأخيرة بالشمولية البسيكولوجية المُسلَّم بها من قِبَل فرويد"(PMM, 14) . حقّاً، فبالنسبة إلى الطبيب النفسي الذي هو يونغ، فاللِّبِيْدُو الجِنْسِيّ لا يستطيع بأيِّ حال تفسير الذُّهَان، خصوصاً، العَتَه البَكُوْر (الشيزوفرينيا). وبحَسْب ملاحظاته، اقْتِيدَ إلى انتقاد الجانب النسقي والأُحادي الجانب لوجهة النظر الفرويدية، وانتهى إلى مَحْوِ علاماتها. ليس لأنه قد رفض الجِنْسَانِيَّة كما قيل ذلك دائماً بطريقة تبسيطية، ولكنه كان يعتقد أنه لا يمكن أن يتمَّ تفسير كلِّ شيء بالاندفاع الجِنْسِيِّ ولا شيء غيره، والذي على منوال الكائنات الحيوانية الأخرى، تَدْخُلُ في الحُسْبَان غرائز أخرى خلال التطوُّر البشري. "لا يستطيع أحد نكران كثافة الحياة عند الطفل، خلال السنوات الأولى، لكنْ، هل يمكننا أن نقبل، مع فرويد، أن الطفل

يحيلنا إمَّا إلى صفة ما هو جِنْسِيّ (*sexuel*)، أو إلى معنى مغاير تماماً يرتبك بالوطن وهو *nationalité*.

وجدنا في "معجم علم النفس" للدكتور فاخر عاقل ترجمة لفظ *sexualité* بـ "جِنْسِيَّة" لكنْ، حرصاً منَّا على الدقَّة وعدم اللُّبْس، نستعمل في ترجمتنا هاته لفظ "جِنْسَانِيَّة" كما ورد في عدد من المعاجم. (المترجِمة).

لا يعيش، ولا يتلذَّذ، ولا يعاني إلَّا باللِّبِيْدُو الجنْسِيِّ؟!" (ThP, 37) يتساءل يونغ سنة 1913. قبل أن يستنتج أن "اللِّبِيْدُو، عند الطفل، يُنشِّط الوظائف الثانوية ذات الطبيعة النفسية والبدنية أكثر من الوظيفة الجِنسِيَّة المحلِّيَّة"(ThP, 37) .

»» لم يتوقَّف يونغ، طيلة السنوات كلِّها التي استمرَّ تعاونهما الوُدِّي، عن محاولة إقناع فرويد ليُوسِّع تصوره حول اللِّبِيْدُو: "ألَا يكون من الممكن التفكير، يكتب قائلاً في رسالة بتاريخ 31 مارس 1907، مراعاة للتصوُّر المحدود للجِنْسَانِيَّة الذي هو مقبول حالياً، وتخصيص ألفاظ جِنْسِيَّة للأشكال الوحيدة القصوى "لِلِّبِيْدُو" الخاصّ بكم؟" (FJ, 70-71). ولتعذُّر الوصول إلى ذلك، انتهى سنة 1911، إلى تحديد تصوُّره الخاصّ، إنه لِبِيْدُو لا يقع تحت أوَّلِيَّة اندفاعات جِنْسِيَّة وحيدة، ولكنه "قيمة طَاقِيَّة يمكنها أن تنتشر في كلِّ مجال كان، قدرة، أو حقد، أو جوع، أو جِنْسَانِيَّة، أو دين، إلخ ... من غير أن تكون نزوعاً نوعياً"(MAS, 244) . بعد ذلك بسنوات، سيجد يونغ عند برگسون وتصوُّره لـ "اندفاعة الحياة" *l'élan vital*، تصوُّراً أكثر قُرباً من ملاحظاته السريرية وتأكيداً لرُؤاه.

في سنة 1913، في النظرية التحلينفسية، يصف ثلاثة أطوار للحياة الإنسانية ولتطوُّر الجِنْسَانِيَّة. قبل كلِّ شيء، يوجد الطور ما قبجنسي *pré-sexuel*، الذي يطابق السنوات الأولى للحياة، نحو 3-5 سنوات، الممتلئ "تقريباً، وبشكل حصري، بممارسة وظائف التغذية والنُّمُوّ"(ThP, 36) . بعد ذلك، طور قبل البلوغ *pré-pubère* الذي يمضي من الطفولة الثانية إلى البلوغ و"في أثنائه تتولَّد الجِنْسَانِيَّة"(ThP, 36) . وأخيراً، طور النضج الذي يبدأ في سنِّ البلوغ، إنه سنُّ الرُّشْد.

لا "يُجرِّد" يونغ اللِّبِيْدُو "من النشاط الجِنْسِيِّ"، لكنه يريد أن يعطي

ثانية المُكوِّنات المتعدِّدة للطاقة النفسية، مشروعيَّتها وقيمتها. وفي ندوة يقدِّمها بلندن في غشت 1913، سيقول: "لقد توصَّلتُ إلى استنتاج أن الاندفاعات الدينية والفلسفية - ما يُسمِّيه شوبنهاور "الحاجة الميتافيزيقية" للإنسان - ينبغي أن تُؤخَذ بعين الاعتبار خلال العمل التحليلي. لا ينبغي أن تصير مُدمَّرة باختزالها في جذورها الجِنْسِيَّة البدائية، ولكنْ، يجب أن تُسهِم في خدمة غايات بيولوجية، بصفتها عوامل بسيكولوجية مقبولة." (GW 4, § 554)

ولو أنه لم يقبل أبداً أن يُسلِّم بأيِّ شيء مباشرة إلى يونغ بصدد الجِنْسَانِيَّة، يكون من المحتمل، كما جعلنا نلاحظ ذلك سوني شامدازاني[1] *Sonu Shamdasani*، أن "جزءاً مهمّاً من عمل فرويد لإعادة صياغة تصوُّره اللِّبِيْدُو، الذي ذهب من أجل إدخال النرجسية إلى ما فوق مبدأ المتعة" سيكون ثمرة تأثير يونغ والنجاح الذي نالتْهُ مواقفه في الصحافة البريطانية ما بين 1912 و1925.

»» بقراءة الحلقات الدراسية ليونغ، كتلك الخاصَّة بتحليل الأحلام (AR.I, II) التي عقدها في زوريخ، بين 1928 و1930، أو تلك الخاصَّة بأحلام الأطفال (RE. I, II) التي عقدها ما بين 1936 و1941، سيُفاجَأ الطبيب السريري *le clinicier* بالتحقُّق من المكانة المتفوِّقة التي ستشغلها فيها الجِنْسَانِيَّة. فالجِنْسَانِيَّة عنده ليست "شيئاً في حَدِّ ذاته"، منفصلاً عن الشخص، لكنها، على العكس، شيء يعكسه كُلِّيّاً: "إنها نشاط بداخل الإنسان، وهي دائماً ما يَكُونُهُ الإنسان" (NZ. I, 622). وباستعادة الجملة الكلاسيكية: "*Inter faeces et urinas nascimur*"، يُدقِّق أنه مثلما "نأتي إلى العالم من بين البِرَاز والبَوْل"،

---

1) S. Shamdasani, *Jung and the making of modern psychology, the dream of a science*, Cambridge UK, Cambridge University Press, 2003, p. 227.

فإن الجِنْسَانِيَّة تنشأ داخل المحيط البِرَازِيّ (RF. II, 113). لكنها إذا كانت تَصْدُر من هذا المكان المظلم والقديم، فإنها تتمفصل أيضاً بالضرورة مع القُطْب الروحي المناقض لها. وفي حلقته الدراسية حول زرادشت، يُبرِز يونغ كيف أن نيتشه برَفْضه "الإنسان المنحطّ *l'homme inférieur* "، لينصرف نحو سُمُوِّ "الإنسان المتفوِّق *l'homme supérieur* " قد حدث اقتياده نحو الكارثة النفسية التي نعرفها، وأصبح هذا الكائن المفكَّك، لا، بل الفاحش، الذي أحسَّت أُخته أن من واجبها إتلاف كتاباته الأخيرة، بعد موته. "من الصعب العيش داخل المُدُن، يقول نيتشه، هؤلاء الذين هم في حالة طلب السِّفَاد[1] (*en rut*) كثيرون جدَّاً"[2]. لقد انسحب نيتشه بعيداً عن المُدُن، ليفر من "الإنسان المنحطِّ" الذي يخاف من شَبَقه، لكنْ، يقول يونغ، "الإنسان الفظُّ الذي بداخله يوجد في الجزء الأشدِّ دناءة من المدينة"(NZ. I, 621) . فالإنسان المَخْصِيُّ من جِنْسَانِيَّتِه، الذي فرَّ من هذا القسم المادِّيِّ والأرضي لذاته هو، في الواقع، "متروك لحدوسه الوحيدة، بحيث إنه لا يستطيع سوى التعبير عن جِنْسَانِيَّة شهوانية *lubrique* "(NZ. I, 621) . وبناء عليه، ينبغي للجِنْسَانِيَّة والروحانية *spiritualité* أن تظلَّا على صلة صائبة سترتقي وتتحوَّل عبر الزمن. فمن الجِنْسَانِيَّة الغرامية *passionnelle* لبداية سنِّ النضج حتَّى تلك الأكثر هدوءاً للجزء الثاني من الحياة، ينجم تحوُّل مهمٌّ، ذاك المتعلِّق بمنتصف العُمُر الذي يسمح باجتياز هذا الجزء "حيث لم يكن الإنسان إلَّا مجرَّد أداة لطبيعته الغريزية، حيث لم يعد موجودا أبداً، وحيث هو موجود نفسه، إنه انتقال من الطبيعة إلى الثقافة، ومن الغريزة إلى العقل" (PMM, 311).

---

1) *En rut*: طلب إناث الحيوانات الداجنة الفحل للسِّفَاد في أوقات مُعيَّنة. المعجم الكبير زائد- ص 1197. (المترجِمة).

2) F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Mercure de France, 1956, p. 61.

يمكن للجِنْسَانِيَّة إذاً أن تمنح الزوجَيْن عاطفة "التناغم الشامل" هاته، التي هي نوع من العودة "إلى المياه المُلْغِزة، والمليئة بغزارة مبدِعة ولاواعية حتَّى الآن"(PAM, 305) . هي على هذا النحو تعبير عن "رغبة مضطرمة للوحدة" بين الذات والجزء اللاواعي للشخصية (الروح أو العقل) المُسْقَط على الطرف الآخر من الزوج. فهذه الحالة هي نوع من "الإبقاء على الألوهية حَيَّة داخل الذات، حيث تمسح قوَّتها القاهرة وتبتلع كلَّ ما هو فردي"(PMM, 305)، وهو ما يُورِّط، إن عاجلاً أو آجلاً، في عودة ضرورية إلى هذا الفردي مع مخاطر الانفصال الذي يمكن أن ينطوي عليه هذا "التمزُّق". ويلاحظ يونغ أن "أعنف الخصومات وأشكال عدم التفاهم داخل زيجات الزواج تبدأ مباشرة بعد علاقة جِنْسِيَّة، لأن الجِنْسَانِيَّة لا تُغذِّي الإيروس"(AR. I, 250) . كثير من الناس لا يُفرِّقون بين الجِنْس والحُبِّ، كما في اللغة الفرنسية "ممارسة الحُبِّ" تعني "وجود علاقة جِنْسِيَّة" (" *faire l'amour* " = " *avoir une relation sexuelle* ") (AR. I, 250). إذن، يكون من الأهمِّيَّة بمكان عدم خلط "جِنْسَانِيَّة" و"إيروس"، لأن هذا الأخير، أي وظيفة العلاقة المؤسَّسة على عاطفة القِيَم - التي يعتبرها يونغ مثل غريزة أساس للإنسان - هي "العنصر المُوحِّد بين الرجل والمرأة"(AR. I, 266) . وتجدر الإشارة إلى أن إرادة القوَّة، عند يونغ، هي نقيض الإيروس، وليس اندفاع الموت كما عند فرويد. وحتَّى عندما تكون "عادية" وظيفيَّاً، فإن جِنْسَانِيَّة الرجل من غير إيروس تكون مضطربة ومُشوِّشة، لأنها لا تقيم علاقة بين الذات والموضوع، ويمكن أن تصل إلى حدود جعل المرأة باردة جِنْسِيَّاً، أو أن تجعل منه زبوناً مواظباً على بائعات الهوى. وتُعتبر اضطرابات الجِنْسَانِيَّة عند يونغ، عموماً، نتيجة تأثير مباشر وواعٍ للوالدَيْن، أو ذلك اللاواعي للعُقد الوَالِدِيَّة. ألَا يوجد هذا لدى الأُمَّهات

اللواتي "من أجل إنقاذ مظاهر" الحياة الزوجية يشدُّون وثاق أولادهنَّ إليهنَّ كبديل عن أزواجهنَّ(PAM, 304) .

إذا كان موقف يونغ بصدد الجِنْسَانِيَّة المِثْلِيَّة *homosexualité* هو موقف أهل زمانه، أعني أنه كان موسوماً من ذي قبل من لدن بعض من ذوي الجِنْسَانِيَّة الغَيْرِيَّة *hétérosexuels*، وإذا كان يميل عموماً إلى التفكير بأنها فعل ينتج عن عدم نضج نفسي، على العكس، لا يعتبرها مثل "انحراف مَرَضِيٍّ" (RC, 85) ويتوقَّع أنها، في حالات مُعيَّنة، يمكنها أن تكون "بنيوية" (جِبِلِّيَّة) (IEM, 269). فالمِثْلِيَّة الجِنْسَانِيَّة الذَّكَرِيَّة يمكن أن تكون فعل تطابق مع الروح أو بالأحرى "انفصالاً غير كامل للنموذج الأصلي الخُنْثَى، المرتبط بمقاومة موسومة بتقمُّص دور جِنْسِيٍّ أُحادي الجانب"(RC, 85)، فهي عند المرأة واحد من انمساخ العلاقة أُمّ - بنت وَفْقَ نموذج ديميتر كوري *Demeter-Koré* .(IEM, 245-276) وحَسْب ماري لويز ڤون فرانز[1]، فإن يونغ يعتقد، وهو يستبق عصره، أن الجِنْسَانِيَّة المِثْلِيَّة تُبرِّئ نفسها في ثلاث حالات: في وضعيات الاختلاط والقُرْب (أقسام داخلية، سجون، إلخ ...)، وحين تكون الروح مريضة، ثمَّ في مراحل التحوُّل الثقافي، كما في اليونان القديمة، حيث كان يبدو لها أنها قد كانت وثاقاً بين الرجال يسمح بارتقاء اللوغوس الغربي وتشييد المدينة *la Cité*. الأمر نفسه، حدث منذ عهد قريب عند نساء العالم الأنجلوسكسوني، فقد شكَّلت الجِنْسَانِيَّة المِثْلِيَّة "حافزاً للتنظيم الاجتماعي والسياسي للنساء"(GW. 10 § 203) . إن مختلف الكُتَّاب اليونغيِّيْن، أمثال جون بيب[2] *Jhon Beebe* أو روبير

---

1) Rapporté par M.-L von Franz lors d'une conférence (Communication personnelle).

2) J. Beche, " *L'Homosexualité, Vues d'hier et d'aujourd'hui* ", dans Cahiers Jungiens de Psychanalyse, n° 104, 2004.

هوبيك[1] *Robert Hopek*، فقد طوَّروا فتوحات مهمَّة حول الموضوع.

نذكر أخيراً، بأنه بناء على النموذج الرمزي للجِنْسَانِيَّة، في تبادل للعلاقة مع الآخر والعلاقة مع الذات، أعدَّ يونغ مفهومه للتحويل: شَبَقِيَّة تدفع باتِّجاه الوحدة مع الذات نفسها من خلال رمز زنا المحارم *l'inceste*، الذي يُعتبر عنده، عامل تحوُّل وصيرورة.

بيرناديت ڤاندنبروك

حدس Intuition

»» لقد تمَّ عرضه، على العموم، بحذر، فقد حصل خلطه دائماً بالنشاط الاستيهامي، ولهذا، حصل مرارا الحطُّ من قيمته أو كَبْته. فالحدس، بالنسبة إلى يونغ، هو "وظيفة أساس للنفس" (TP, 453). فهو يُبَلِّغُ الأنا معلومات لاعقلانية صادرة عن اللاوعي، والتي لا يمكنها أن تصل إليه بأيَّة من الوظائف الأخرى، الفكر، والعواطف أو الإحساس. إنه يفرض - وهذه قوَّته، ولكنْ، أيضاً ضعفه - "نوعاً من موقف الانتظار، والتأمُّل، أي نظرة داخلية" (TP, 360). "نظرة" لا تتغذَّى من الحواسِّ، لكنها تسعى لِتَشْتَمَّ وتكتشف "ما يوجد خلف الجدران" (AR. II, 385). بهذا المعنى، لا يجد يونغ فرقاً بين الحدس "المُعَرَّفِ مِثْل "إدراك عبر اللاوعي"" (Cor. II, 129) والمعرفة شبه العادية التي هي تابعة - ككلِّ حدس، إلى الزمن "المتمطِّط" لِلَّاوعي (نفسه) - زمن لا يتمايز فيه الماضي والحاضر والمستقبل عن بعضها البعض.

»» يُسمِّي يونغ حدساً، مَهْما كان الموضوع "كلّ شكل للإدراك الذي

---

1) R. Hopcke, *Same- sex love ; and the path to wholeness*, Shambhala, 1993.

لا يمكن تفسير ظهوره بأيٍّ من الوظائف الحواسِّيَّة" (Cor. II, 166).
فالإحساس والحدس يتعارضان، ويقصي أحدهما الآخر، في الواقع: فإن الممارسة الحُرَّة لأيٍّ من هذه الوظائف لا تتطوَّر، في الغالب، الأعمِّ، إلَّا على حساب الأخرى. وإذا كانت "وظيفة الواقعي"، والإحساس، تستبدُّ به، فالحدس "سيكون مُشَنَّعاً عليه، لأنه هو الذي ينزع أكثر، ليجود بمعطيات محسوسة [...]، وعلى العكس من ذلك، إذا كان الحدس هو الذي يهيمن، فإنه يجعل الذات تعيش في ما فوق المحسوس، في عالم فَرْضِيٍّ لافتراضات لم تبرهن قطُّ عن نفسها" (MM. 103) "فالحدسيُّ لا يوجد أبداً هنا، حيث يمكننا أن نجد قِيَماً واقعية، مُعترفاً بها شمولياً، ولكنْ، دائماً حيث توجد إمكانات. إن له فطنة حادَّة لكلِّ ما هو أصل في طور الظهور ويَعِدُ للمستقبل" (TP, 362). فهذه الذائقة للاستحالات الداخلية، وهذا الاستشعار لما يُمْكِن للكائنات وللأشياء أن تصيره، يخلق، لدى الحدسيِّ، إحساساً شبه رُهابي إزاء كلِّ ما يَرْكُدُ وينغلق. و"بالنسبة إلى الموقف الحدسي، فكلُّ وضعية حياة تصير سجناً بشكل سريع، وسلسلة مُرهِقة ينبغي كَسْرها." (TP, 361)

»» وبقولنا "ما هي إمكانات وضعية ما" (AR. II, 31)، فالحدس لا يتيح لنا فَهْم ما هي الوقائع وما هي هاته الوضعية. لأنه يدفعنا إلى الركض دون توقُّف باتِّجاه الأمام و"البحث عن إمكانات" (AR. II, 393). فقد أوَّلَ يونغ، أيضاً، الأمراض الجسدية التي يُطوِّرها دائماً الأشخاص الذين يُشكِّل الحدس لديهم الوظيفة المهيمنة مِثل عدد من الأمراض التي تشلُّ حركتهم "وتُجبرهم على إلغاء الإمكانات كلِّها". وبإكراههم على "لزوم الهدوء" و"التوقُّف عن الركض وراء الأشياء"، فهذه الكائنات الحدسية جدَّاً قد جُعِلتْ في وضعية بشكل لا يمكنها أبداً "الإفلات من الفكر"(AR. II, 393) . إنهما، بالفعل، الفكر والعاطفة،

هذان "العنصران الذي يتعذَّر استغناء اليقين عنهما" واللذان يستطيعان منح توازن للسياق اللامتناهي للحدس نحو الجديد والممكن، بإلحاقهما **الحُكْم** الذي ينقص اكتشافاته اللاعقلانية. (TP, 362)

لهذا، يوجد ما يعارض الحدس العاطفي، ذاك الذي أثَّر، مثلاً، على أفكار شوبنهاور، حدس فكري *intuition idéelle* الذي يقوم عليه علم حدوس سبينوزا. *La sciencia intuitiva paraillenne* (TP, 435)، ونسق هيغل *Hegel* (TP, 313). بالإضافة إلى ذلك، فلدى الطفل الذي "يوازن كثافة الانطباع الحواسيّ"، ينقل الحدسُ "إدراك صور ميثولوجية"، حيث ينبغي أن نعتبرها، في الحدود التي تنزع فيها نحو تجريد معيَّن، مثل "شكل أوَّليٍّ للأفكار" (TP, 454).

إيمي أنبيل

حلم Rêve

»» يحمل الحُلْم في طيَّاته، عند يونغ، كما عند كابال *Cabale*، دلالته، "فهو ما هو برُمَّته، وفقط ما هو، فهو ليس واجهة، [...] بل بناء مُنجَزاً" .(HDA, 279) فالحُلْم "يمُثِّل الحقيقة، والواقع الداخلي كما هو، وليس كما أفترضُه أو أرغبُ فيه"(HDA, 250-251)، إنه طبيعي "يقول ما له أن يقول ما استطاع إلى ذلك سبيلاً"(MV, 189) . ويجد يونغ "فكرة أن الحُلْم يخفي شيئاً ما" تشبيهاً لله بالإنسان *anthropomorphique* (HDA, 279n). فهو يكشف، على العكس، الحالة النفسية للحالم عبر إخراج عوامل تستطيع أن تكون

مكبوتة مثلما تكون، زيادة على ذلك، مجهولة لديه. يحدث هذا بواسطة الصور الرمزية "المعبِّرة بأحسن ما يمكن عن حالة فعل معقَّد، لم يحصل بعدُ فَهْمه بشكل واضح من لدن الوعي"(AS, 158) .

»» إن الصور الحُلْمِيَّةَ *oniriques* تعبير "عن الوضعية النفسية الإجمالية" التي هي كذلك تصوير لـ "الحالة المؤقَّتة للوعي" (TP, 433). فالحُلْم ضابط نفسي يُعوِّض الحياة النهارية، ويعيد ملاءمة موقف الوعي: "بقَدْر ما يكون الموقف الواعي ذا تطرُّف حصري، حيث يبتعد هكذا، عن الإمكانات الحيوية المُثْلَى، بقَدْر ما ينبغي أن نُدخله في الحُسْبَان مع ظهور محتمل لأحلام سريعة وخارقة، [...] كتعبير عن الضبط الذاتي البسيكولوجي للفرد" (HDA, 217). ويمكن أن تكون له أيضاً وظيفة مستقبلية، تسمح، على سبيل المثال، بإيجاد منفذ لصراع ما. فوظيفة الحُلْم هاته "تَمْثُل على شكل استباق ينبثق في اللاوعي من النشاط الواعي المستقبلي"(HDA, 219) . إلَّا أنه، حتَّى ولو كان واقع الأحلام المستقبلية لا يمكن دحضه، "سيكون من غير وجه حقٍّ وصفها بأنها نُبُوئِيَّة *prophétiques*"(HDA, 220) .

يمكننا تأويل الأحلام "على مستوى الموضوع"، الذي يسمح بمواجهة المُجَرَّب عليه مع أُمْحِيَّاته *imagos* (انظر هذا اللفظ) أو "على مستوى الذات" التي تمنح الحالم إمكانية أن يمتلِك ثانية طاقة موجودة داخل الإسقاطات التي صنعها حول الموضوع. لا يعطي يونغ امتيازاً لطريقة التداعيات الحُرَّة التي يحكم عليها بكونها جِدّ دفاعية، فهو يُفضِّل عليها طريقة الإسهاب في الكلام التي تتيح لتحليل الحُلْم أن يكون "مدعوما سواء بمادِّيَّة تداعيات الحالم، أو بالتقليد الموجود في حَوْزَتِه، أو كذلك من أجل توسيع المنظور، بتقليد وسطه التاريخي، وأخيراً أيضاً، بواسطة

التصوُّرات الأساس التي يتقاسمها البشر جميعهم"(Cor. V, 119) . فهو يتصرَّف كذلك بواسطة "انتقال دائري" *circumambulation*، أعني بواسطة اشتغال دائري للفكر حول شيء مركزي "لا يمكن معرفته". هذا الإجراء النفسي، المستعمل منذ أقدم الأزمان، يجد نفسه ثانية في كتابات ذات طبيعة جِدّ متنوِّعة: خيميائية وقَابَالَانِيَّة[1] وغُنُوصِيَّة.

فالتمثُّلات الحُلْمية عند يونغ هي: "تجلِّيات غير مزيَّفة للنشاط المبدع اللاواعي"(PE, 66) . داخل هذا المنظور، فالصورة دائماً هي التي تتفوَّق على التأويل، وتخلق المعنى.

ڤيڤيان تيبودييه

خيال نشيط Imagination active

»» هو طريقة مكتشفة من لدن يونغ، في زمن البلبة والوحدة الذي تلا قطيعته مع فرويد (1913-1917). ولقد وصف إجراءها سنة 1916، في كتابه "الوظيفة المتعالية" هذه الطريقة تطالب، بمناسبة حدوث انفعال ما أو أيِّ تَجَلٍّ آخر لِلَّاوعي، بترك الصور التي ولَّدها هذا التشويش، تَحْدُثُ، من دون إرادة مراقبتها أو تأويلها، ومتابعتها في تطوُّرها التِّلْقَائِيّ. فهي تُسمَّى نشيطة، لأنها تُدخِل الأنا الواعي في

---

1) *Cabalistiques*، قَابَالَانِيَّة: تأويلات خفيَّة أو سرِّيَّة. تعاليم تقوم على التأويل والتطبيق السِّحْرِيّ.

قَبَالَة: *cabale*، لفظ عِبْرِيٌّ ويُراد به:

مُؤَلَّف فلسفي لا يُعرَف تاريخه، ويُلخِّص تعاليم الديانة الشعبية لبني إسرائيل منذ نشأتهم.

المذهب الذي اشتمل عليه هذا المُؤلَّف. وأهمّ خصائصه سرِّيَّة التعاليم، وإمكان فكّ الرموز الخفيَّة في التوراة. والقول بإله تصدر عنه الأرواح المُدبِّرة للكون، ولرمزية الأعداد والحروف. الكامل الكبير زائد - ص 135. (المترجِمة).

خيال، أنتجتْهُ الصور، وتتيح له، على هذا النحو، ليتواجَهَ معها، لا، بل يحاورها ويناقشها. ويمكن للخيال النشيط أن يُكَمِّلَ الأحلام أو يحلَّ محلَّها "إلى حَدٍّ ما". (RC, 527)

»» فما يميِّز الخيال النشيط عن الممارسات العلاجية التي تستعمل الصورة - كحلم اليقظة، وتِقْنِيَّات التأمُّل، أو التنويم الميغناطيسي - هو قبلاً، كون نقطة الانطلاق عبارة عن تأثُّر أوَّليّ، أي حدثٌ طارئ يضع اللاوعي في حركة من خلال الجسد. وفي الغالب الأعمِّ، تنشط الصورة من تَلقاء نفسها انطلاقاً من هذا التأثُّر الأَوَّليِّ، مثل حُلْم يقظة مستتر يخفيه هذا الأخير.

ويأتي بعد ذلك الدور الذي يقوم به الأنا داخل هذا الأجراء. فيدخل في لعبة التحوُّلات في الدراما المُمَثَّلة، مع الوعي الذي يتعلَّق بذاته في الحدود التي "تُعْرَض وتنبسِط [في هذا المشهد المُتخيَّل] مختلف عوامل حياته النفسية[1]". معنى هذا القول إن هذه الطريقة لا يمكن أن تُفهَم حقيقة وتُستعمَل استعمالاً صحيحاً إلَّا في علاقتها بالفكرة اليونغية المتعلِّقة بمواجهة ضرورية للأنا الواعي مع اللاوعي، لأنه، على هذا النحو، يصير من الممكن حصول تبادل حَيٍّ ومُثمِر بين الأقطاب المتعارضة. وإذا "فَهِمَ الأنا بأن ما يجري على هذه الخشبة الداخلية هو دراما خاصَّة به، فإن التغيير الفجائي في وضع البطل المسرحي، وانحلال العُقدة لا يمكن أن يتركه غير مبال. [...] لهذا السبب يحسُّ نفسه مُكْرَهاً [...] أن يكترث بالمسرحية، ويجعل ما كان مجرَّد عرض مسرحي بسيط تفسيراً حقيقياً مع مُقابِله الخاصِّ" .(MC. II, 293)

1) É. Humbert, *Écrits sur Jung*, *op, cit.*, p. 82.

غير أن التمثيل الذي يأخذ شكلاً داخل الخيال النشيط ليس مسرحياً دائماً، فـ "النظرة الداخلية" التي يحملها الأنا (Cor. I, 125) يمكن أن تُولِّد أنواع التعبير كلَّها: رسماً، تشكيلاً، نحتاً، موسيقى، رقصاص، لعِباً ... "طريق الإبداع، يسجِّل يونغ، هي الأفضل للسَّيْر في اتِّجاه ملاقاة اللاوعي."(Cor. I, 154) شريطة أن يتغلَّب، في مقابل ذلك، الهاجس الجمالي، وهو ما يمكن أن يجازف بإطراء الأنا وتغذية نرجسيَّته. "فالصور، ينصح يونغ، ينبغي أن تكونوا مجتهدين في رسمها أو تشكيلها من دون أن تتساءلوا إن كنتُم أهلاً لذلك أم لا." (Cor. I, 125)

لم يشر يونغ إلى مخاطر هذه الطريقة سنة 1916، في النصِّ غير المنشور في هذا التاريخ حول "الوظيفة المتعالية"، لكنَّ هذه المخاطر تمَّت الإشارة إليها بدقَّة في المقدِّمة التي حصلت إضافتها سنة 1958، في اللحظة المتأخِّرة لنشر هذا النصِّ. وبالفعل، فقد ارتقى يونغ في طريقة اعتباره لمحاسن ومخاطر الخيال النشيط. فالمكبوتات اللاواعية التي يحدث تنشيطها بواسطة هذه الطريقة، كما يُلاحِظ في هذه المقدِّمة، "تملِك قَبْلاً شحنة طَاقِيَّة جِدَّ مرتفعة، حتَّى إننا إذا حرَّرناها عبر الخيال النشيط، يمكنها أن تقمع الوعي وتستحوذ على مجموع الشخصية" هذا الإجراء "إذاً ليس لعبة للصغار" ومن الأفضل، يكتب قائلاً، أن يكون بالإمكان مراقبته من لدن اختصاصي (AS, 149). ويستخلص يونغ أن "معنى وقيمة هذه الأوهام لا تنكشف إلَّا عبر إدماجها في مجموع الشخصية، أعني في الوقت الذي تكون بصدد مواجهةِ ليس ما تدلُّ عليه فقط، ولكنْ، ما تستلزمه على الصعيد الأخلاقي"(AS, 127) .

»» لقد وجد يونغ سابقاً تاريخياً في النصوص الخيميائية التي

درسها انطلاقاً من سنة 1930. ويظهر الخيال النشيط (الذي يقال إنه "حقيقي" في مقابل ما هو غير "وَهْمي") يظهر فيه "بصفته ما يُشَغِّلُ الإجراء حقيقة" (PA, 330). إنه بملاحظته "تحت هذه الوجوه كلّها ذات العيون البصيرة" لـ "الشجيرة الصغيرة التي تعطيها حبَّة الزرع *le grain de forment*"، يتوصَّل المريد إلى غرس شجرة الفلاسفة (PA, 330). وشجرة بمثل جذعها وأغصانها، في تنوُّعها ووحدتها، إنها "مراحل الإجراء الخيميائي للتحوُّلات" (PA, 512). ويرى يونغ علاقة بين الحُلْم أو الخيال النشيط وبين "عالم الحدس الخيميائي". يتعلَّق الأمر، كما يستنتج، بـ " الإجراءات نفسها، أو على الأقلّ، بإجراءات مُجاوِرة جدّاً [...] وهو ما يعني في آخر تحليل، أن الأمر يتعلَّق بإجراء التفرُّديَّة" (PA, 242-243). لقد تابعت ماري لويز فون فرانز *Marie-Louise Von Franz*، وسجَّلت خطوة خطوة مسير التفرُّديَّة هذا ومختلف الصراعات التي يثيرها في الأخيلة النشيطة لغرهارد دورن *Gerhard Dorn*، وهو خيميائي في النصف الثاني من القرن السادس عشر، وتلميذ براسلز *Paracelse*، الذي نقول، إنه خَلَطَ، وسَحَقَ، ونَضَّدَ "مختلف الموادِّ المعبَّأة بالإسقاط الرمزي [...] مع تأمُّلها والحوار معها"[1]. وبواسطة هذا "المؤتمر الداخلي" الذي أخرج مختلف المُكوِّنات الواعية واللاواعية لشخصيَّته، يبدو أن دورن كان ملتزماً بإجراء طويل للتحوُّل، انعكس جزئياً على عمله ككيميائي، والذي كان قد سمح له "بالوصول إلى النقطة التي تتوحَّد فيها الحقيقة الداخلية بالحقيقة الخارجية"[2].

إيمي أنبيل

1) M.-L. von Franz, *Alchimie et imagination active*, Ed. Jacqueline *Fenard.* La Fontaine de Pierre, 2006, p. 28.

2) *Ibid.*, p. 152.

Imagination créative خيال مبدِع

»» يقابل يونغ الاستيهامات[1] العقيمة، "المجرَّدة من كلِّ قيمة" التي نصادفها في علم نفس العُصَاب - والتي بواسطتها نبحث عن تعويض واقع جِدِّ متناقض، أو الهروب منه - بالخيال المبدِع الذي لا "يَضِلُّ لكونه متَّصلاً بالجذع الأساس للحدوس بشكل متين وحميم" (GP, 119). ففيه "تصير "الصور الأوَّليَّة" مرئية، وهنا حيث يجد النموذج الأصلي تطبيقه النوعي" .(RC, 93) ويستجيب النشاط الاستيهامي لمطالبنا الواعية، إنه يحاول أن يُسبِغ نِعَمَهُ على رغبات الأنا بطريقة مثالية. فالخيال المبدع اللاواعي، على العكس من ذلك، حينما نطلق له العِنَان لا يعطي "إلَّا نادراً أو أبداً الجواب المنتظَر، ولكنَّ كلَّ شيء يحدث كما لو أن الطبيعة تستجيب بنفسها" (Cor. IV, 192). المبدعون كلُّهم عاشوا هذه التجربة، وأحياناً على حساب نرجسيَّتهم، لأن إجابة الطبيعة هاته تُقلِّص الأنا إلى دور - لا يبدو أقلَّ سُمُوّاً- تنظيم وترجمة المكبوتات المُعْتِمَة التي تنبثق من السجِلِّ اللاواعي. وإذا كان الذهب الخالص مَجْنِيّاً على هذا النحو، فينبغي بالفعل تحويله إلى عُمْلة ليصير قابلاً للانتشار (PA, 109). "كلُّ عمل إنساني له منبعه داخل الخيال المبدع" (GP, 119). وعبر دينامية الصور التي يَعْرِضُها، والتي تَجْمَع "قوى حَيَّة، الجسدية كما النفسية" (PA, 359)، يحفر الخيال فضاء داخلياً حيث - داخل احتدام خلَّاق وغني بالاحتمالات - تتواجه الأضداد (وعي/لاوعي، مادَّة/عقل، مذكَّر/مؤنَّث).

»» لقد استعار يونغ هذا التصوُّر من خيال مبدع، لا يمكن إرجاعه إلى أيٍّ من علم الأمراض سواء لثيودور فلورنوي *Théodore Flounroy*

---

1) استيهام: تصوُّرٌ تخيُّليٌّ شبه واعٍ، يُعبِّر عادة عن رغبات خفية. (المترجِمة).

الذي كتب سنة 1900، في "الهنود في كوكب المرِّيخ"، بخصوص حالة الوسيط[1] هلين سميث *Hélène Smith* : "كلُّ انفعال يتمُّ الإحساس به بشكل مبهم، وكلُّ صراعِ دوافعَ يحصل الشعور به بشكل غامض، ينزعان إلى استدعاء، في المناطق الأكثر عقلية للخيال ولتجميع الأفكار، [...] تلاحقاً للصور وللتشخيص الدرامي، وموكباً لمشاهد ولوحات، حيث تُعْرَض قدرةُ وغنى مبدعين رائعين دائماً"[2]. ويحدِّد يونغ، في العقل نفسه الخيال (كما يتجلَّى، مثلاً، في الأحلام، والرؤى، والحكايات، والأساطير) مثل "استعداد بسيكولوجي يتيح اجتراح استعارات" (RE. I, 77). إن الانفعال أوَّلاً، هو متأصِّل في اللاوعي، وأثرُه في الجسد. وخلف الانفعال تتوارى الصورة التي تتحرَّك وتتحوَّل باتِّباع طريقها الخاصّ. وليس بمستطاع الأنا سوى أن ينتظر، ويلاحظ، ويُشكِّل المكبوتات المنتظِمة للخيال. و"من وجهة نظر الوعي، فإن هذا الحدوث البسيكولوجي يقدِّم نفسه كمغامرة حقيقية، مثل بحث ..." (MM, 180). نعلم أن هذه المغامرة هي الخاصَّة بيونغ، في وقت "مواجهته مع اللاوعي" من 1913 إلى 1917. داخل "العمق المُعْتِم" الذي أُلقي فيه (MV, 208)، فالقصص والشخصيات التي ظهرت في هذه الأخيلة، والتي فسَّرها مثل "تعابير عن إجراء يحدُث في الخلفية اللاواعية" (MV, 212)، لقَّنَتْهُ "أنه يوجد في الروح أشياء لم يصنعها الأنا، ولكنْ، تُصنَع من تِلْقَاء نفسها، ولها حياتها الخاصَّة" (MV, 213). في النصوص الخيميائية التي درسها سنة 1930، اكتشف تأكيداً تاريخياً لهذه التجربة الشخصية لخيال لاواعٍ طبيعي حيث يُعْلِمُ الأنا حين يأخذ هذا الأخير بعين الاعتبار اللعب التِّلْقَائِي لاستحالاته الداخلية. ويميِّز الخيميائيون،

---

1) وسيط : صفة بين البشر والأرواح في نظر الأرواحيِّيْن (المترجِمة).*Medium*-

2) Th. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars*, Le Seuil, 1984, p. 131.

بالفعل، "الخيال الحقيقي، (الذي يحتفظ بسلطة "الإخبار" PA, 327 والذي ينبغي أن يكتمل معه) عن ذلك الذي يُسمُّونه "مستحيلاً" أو وَهْمياً، و"الذي لا يُعيِّن سوى "فكرة تراود عقل الشخص" بمعنى فكرة دون مادَّة" (PA, 327). فالخيال الحقيقي *La vera imaginatio* "هو استحضار نشيط لصور داخلية (بموجب الطبيعة) ونشاط يُوَلِّد الصور الذهنية للتمثُّلات أو أنه تمثيلي بالمعنى الحقيقي، والذي لا ينسج استيهامات بالمصادفة، ومن دون أُسُس، "في الفراغ"- بعبارة أخرى، الذي لا يعبث بموضوعاته، ولكنْ، يسعى إلى التقاط أفعال داخلية، ويمنحها صورة مخلصة لطبيعتها (الأفعال). ويتمُّ وصف هذا النشاط بصفته قطعة موسيقية، وعملاً" (PA, 220). إن لفظة قطعة موسيقية *opus* لم تُستعمَل هَبَاء، يُسجِّل يونغ، لأن إعداد "مكبوت هو بصدد العبور من الوعي إلى اللاوعي" هو "عمل حقيقي" (PA, 221).

إيمي أنبيل

خيمياء Alchimie

»» كان لقاء الخيمياء حاسماً في عمل يونغ، فقد ضَمِن له، كما بدا له، قاعدة تاريخية وتجريبية للأبحاث. "لقد تبيَّنتُ بسرعة أن علم النفس التحليلي يتوافق بغرابة مع الخيمياء. فتجارب الخيميائيِّيْن كانت تجاربي وعالمهم كان، إلى حَدٍّ ما، عالمي. [...] لقد وجدتُ نظيراً تاريخياً لعلم نفس اللاوعي. هذا الأخير يقوم من الآن فصاعداً على قاعدة تاريخية."
(MV, 239)

»» لقد اتَّصل يونغ، في بادئ الأمر، بالخيمياء الطاوية *Taoïste*، وذلك من خلال "سرّ الزهرة الذهبية" (*Le Mystère de la fleur*

d'or)، الذي ساعده على اكتشاف ريشارد ويلهلم *Richard Wilhelm* (MV, 237-238) "إن تفكيري وأبحاثي بلغتا النقطة المركزية لعلم النفس الخاصِّ بي، أقصد فكرة الهو." (MV, 242) والخيمياء الصينية التي تقتضي أيضاً تمريناً للتنفُّس، وترتكز على وحدة أوَّليَّة للجسد وللروح. لقد اكتشف فيها يونغ سواء أهمِّيَّة الواقع المادِّيّ والجسدي بالنسبة إلى اللاوعي، كما وجد فيها الحدس الأوَّل لِمَا سيُسمِّيه لاحقاً **العالم الواحد** (انظر هذا اللفظ "العالم الواحد"). إن عالم الروح هذا، هو بامتياز قريب جدَّاً ممَّا، بعد السُّهْرَوَرْدِي *Sohrawardî* والميتافيزيقا الخاصَّة به، سيجعله هنري كوربان*Henri Corbin* مبحثاً لعالم الصور (*mundus imaginalis*)، عالم الخيال المبدع.[1] " فجسد النفَس، يكتب يونغ، ليس روحياً بالمعنى الذي ندركه، إنه مظهر مميِّز للإنسان الغربي، الذي من أجل غايات معرفية، جزَّأ الجسديَّ عن الروحيِّ. إلَّا أنه في الروح تتعايش هذه النقائض. وفي هذا أمر ينبغي لعلم النفس الاعتراف به. فالحقيقة النفسية هي في الآن نفسه جسدية وروحية. فتصوُّرات نصِّنا "سرّ الزهرة الذهبية" تتحرَّك كلُّها في هذا العالم الوسيط الذي يبدو لنا كاضطراب، وليس لأنه بالنسبة إلينا فكرة **واقع نفسي** ليست شائعة في الوقت الراهن، ولو أنها تُعبِّر عن دائرتنا الحيوية الحقيقية. فمن دون روح، يموت العقل والمادَّة أيضاً، لأنهما عبارة عن تجريدات اصطناعية، بينما في تصوُّرات البدائي، فالعقل هو جسد مُجنِّح، والمادَّة غير محرومة من الروح." (MFO, 76)

لم يكن سوى في وقت متأخِّر قليلاً حيث درس يونغ الخيمياء الغربية، إذ لم يُبق، بِتَرَوٍّ، إلَّا على المظهر البسيكولوجي، خارج تطوُّراتها

---

1) H. Corbin, *L'Alchimie comme art hiératique*, réédit sous le titre *Le Livre des sept statues*, L'Herne, 2003.

التاريخية وعناصر بحثها ذي الخَصِيْصَة القَبْعلمية *pré-scientifique*. وفيها يشير كما لو أنها إعلان عن تجربته الخاصَّة حول اللاوعي. بتعبير آخر، بتأسيسها بسيكولوجْيَا لِلَّاوعي غير واعية بنفسها - سيهتمُّ، على وجه الخصوص، بكلِّ ما تمثِّله من شأن تعويضي للمسيحية المهيمنة (ردّ الاعتبار للمؤنَّث، إعادة تقويم القدرات الملازمة للمادَّة في طبيعة الضوء *Lumen naturae* لبراسيلز على سبيل المثال) - وكلّ ما لقَّنها حول إجراء تفرُّديَّة المُشايِع.

من الجذور الغُنُوصِيَّة والهرمِسِيَّة لهذه الخيمياء[1]، سيستقي تفخيمه لمشكل الوَهْم والشرِّ، تماماً كفكرة الوحدة الأساس للجسد، وللروح وللعقل، أيَّاً ما وردت في وحدة العالم، وبناء عليه، يجب أن تتحقَّق، وأن يتمَّ بناؤها من طرف الإنسان داخل إجراء للتميُّز، ثمَّ اقتران الأضداد المنفصلة على هذا النحو (349-MC, II, 247). ومن وجهة النظر هاته، يظلُّ يونغ مهتمّاً بالخيمياءات العملية كما اشتهرت في أوربا، متجاهلاً الخيمياء العربية التي تتحدَّد تِلْقَائِيّاً داخل هذا العالم الوسيط للروح الذي يتمسَّك يونغ باسترجاعه يوماً[2] إذاً، ولو أن الخيمياء الأوربية تُفضي أخيراً إلى هذا المنظور مع براسيلز ثمَّ تلميذه جيرهارد دورن (348-*et* MC II, 262 260-SP, 135)). وفي الختام، ولو أن الخيمياء كانت تحلم داخل إجراء انعكاس على "الفِلِزَّات" لتأمين خلاص العالم، بنى يونغ علمه النفسي لِلَّاوعي على تفسير الوَهْم، وعلى فكرة الكمال "*Ganzheit*" التي ينبغي أن يتحمَّلها الإنسان: من خلال تجلِّي النموذج الأصلي للهو، الروح الفردية تنكشف مطابِقة لروح العالم*anima*

1)Voir J. Lindsay, *Les Origines de l'alchimie dans l'Égypte gréco-romaine*, Le Rocher, 1970, et A. -J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, " *L'astrologie et les sciences occultes* ", *Les Belles Lettres*, 1981.

2) Voir note 1 et aussi P. Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Gallimard, " Folio ", 2003.

mundi . "هل عرف دورن بلوتان؟ [...] في التُّساعِيَّة (*Ennéade*) " الرابعة، هذا الأخير يناقش مشكل معرفة إذَا ما كانت الأرواح سوى روح واحدة، وقد اعتقد أنه يملِك أسباباً كامنة للإجابة بالإثبات. إن وحدة الأرواح تُطابِق إجمالاً وحدة الكائنات." (339-MC, II, 338)

»» وحين ينفتح المنظور على هذا النحو، فإنه يَصْرف إلى مفارقة التكوين البشري، الذي هو في الآن ذاته تجريبي وصوري ومتعال للوعي. أي مُرَكَّز على الهو، وعلى اللا-أنا *Non-moi*"" الذي يحدِّدنا في العمق الأبعد. "فالإنسان في حَدِّ ذاته لِثْيُومٌ[1] ولا لثيوم *lithos et non lithos*، حَجَرَة ولا-حَجَرَة" (MC, II, 341). فالمعرفة تصل هنا إلى حَدِّها، وتسلك بنا نحو عالم من الاستفهامات التي لا نملِك إنسانياً أجوبة عليها: "إن فرضيَّاتنا مريبة ومتردِّدة، ولا شيء يمنحنا اليقين بأنها صحيحة نهائيَّاً: أن تكون العوالم الداخلية والخارجية قائمة على أُسُس صورية، فهذا أكيد مثل وجودنا الخاصِّ، ولكنه موثوق منه بالقَدْر نفسه مع الرؤية الفورية للعالم الداخلي للنماذج الأصلية التي تُتيح الفرصة بمقدار أقلّ من الشكوك حول صحَّتها من تصوُّر العالم الخارجي." (MC. II, 357)

فما تقوم الخيمياء بإخراجه هو إجراءُ تفرُّديَّة، واستحالة داخلية[2] *métamorphose*، أو من خلال العمل السرِّيِّ *nigredo*، وبتعبير

---

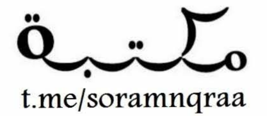
1) لثيوم، *Lithium*، من الأصل اللاتيني *Lithos*: في الكيمياء، عنصرٌ فِلِزِّيٌّ خفيف نشيط. الكامل الكبير زائد، ص 721. (المترجِمة).

2) من بين عدد من المقابلات اللفظية لكلمة*métamorphose* وجدنا: تحوُّل، انسلاخ، مَسْخ، انمساخ، استحالة (تغيُّر في المظهر والصفة والظروف)، واستحالة داخلية. ورجَّحنا استعمال "استحالة داخلية" ابتعاداً عن الخَلْط بينها وبين أيِّ نوع من التحوُّل *transformation*، علماً أن *métamorphose* في الحياة النفسية للمُجَرَّب عليه، هي تحوُّل يحدُث في الباطن قبل أن يأخذ مجلى خارجياً، كما في الاستحالات البيولوجية للضفادع، ومن ثمَّ، فهي استحالة داخلية. (المترجِمة).

آخر، تلقين سوداوية (مالنخولية)، حيث عُقدة الأنا تتنحَّى عن سيادتها، والقناع*Persona* يتراجع إلى خلفية المشهد، يكتشف الكائن البشري، حقيقته اليومية التي ترقد داخل لاوعيه: "إن تجربة الهو تمُثِّل هزيمة الذات. فالمشكل الهائل لهذه التجربة يقتضي أن الهو لا يمكنه أن يكون مميَّزاً إلَّا على صعيد الصورة، وليس في الممارسة، لِمَا اعتدنا تسميته "الله" دائماً. [...] فالأنا لا يَدخُل في الحُسْبَان إلَّا في الحدود التي يمكنه فيها معارضتُه، ويدافع عن وجوده، وفي حالة انهزامه، يستمرُّ في إثبات ذاته."(MC.II, 351) وفي لحظة الخروج من هذه التجربة، يجد الأنا نفسه عند الاقتضاء قد تحوَّل وتحدَّد. (انظر *Réponse à Job*)

بتعبير آخر، يتعلَّق الأمر بتجاوز إجراء التفريد ***individualisation***، في إجراء التفرُّديَّة ***indivudiation***، وأن يُمسِكا معاً، داخل اقتران النقيضَيْن، الأنا و"اللا أنا".

ميشال كازيناڤ







Religieux ديني

»» يميِّز يونغ التجربة الفورية والشخصية لِمَا هو إلهي (تجربة الصوفيِّيْن، ولكنْ، أيضاً تجربته وتجربة مرضاه من خلال أحلامهم) عن الاعتقاد الديني، بترسيخه الاجتماعي في مختلف أشكال المجاهرة بالإيمان. فـ "الله" الحميم للتجربة الداخلية هو حقيقة نفسية مستقلَّة بذاتها، ونشاط عفوي للروح، لا يمكن ملاحظته إلَّا بصفته أُمْحِيَّةً نموذجية أصلية لله *imago Dei* ممَّا ينطوي، من وجهة النظر العلمية، التي هي وجهة نظر يونغ، على نَبْذ الميتافيزيقا التأمُّليَّة وإقصائها من المجال الخاصِّ بعلم المناهج.

»» فالصورة النموذجية الأصلية لله، ليس لها، فضلاً عن ذلك، سوى نقط قليلة مشتركة مع تمثُّلات الديانات الرئيسية لله. فالآلهة الوثنيون المذكورون في "الاستحالات الداخلية ورموز اللِّبِيْدُو" سنة 1912، ليسوا في الحُسْبَان، وهم مَهجُورُون ومُتوحِّشون، مثل الحيوانات الذين طالما مثَّلوها. فهم يُظهِرون، بشكلهم الغريزي جدَّاً، طاقة وقدرة النماذج الأصلية. فالآلهة الذين أرشدهم "بازيليد *Basilide*" في "الوصايا السبع للموتى" سنة 1916 "يوجد في وبواسطة مواجهة جِبِلاَّتهم المتناقضة" (VS, 30): فهم يُمثِّلون في الوقت ذاته الخير والشرَّ، المذكَّر والمؤنَّث، فآلهة اللاوعي هي عُقد متناقضة. لقد نوَّهت

الأعمال اللاحقة إلى معادلة أساس، حلَّلها يونغ طويلاً، بين أُمْحِيَّةِ الله والهو المفارق *le Soi paradoxal*، الذي ضدّ كلِّ منطق، يجمع بين الأضداد. "يمكننا أيضاً أن نقول عن الهو إنه "إله فينا". ويبدو أنه، قد انبجست منه منذ بداياته الأولى، حياتنا النفسية كلّها، وباتِّجاهه، يبدو أن الأهداف العليا والنهائية كلَّها لحياة ما تنزع إليه." (DMI, 255) إلَّا أن موقف الذات المُواجِه، مرَّة أخرى، للروحية المقدَّسة الخاصَّة بالأُمْحِيَّة الإلهية هي العنصر الحاسم. فبإعارة "انتباه محترَم لتجربته" (PR, 87)، يمكنه أن يفهمها مثل تَجَلٍّ حميم لنموذج أصلي، صَوَّر بشكل مُسبَّق كُلِّيَّته الخاصَّة. إنها مهمَّة جديدة ملقاة على عاتقه، لأن الهو الذي يتواجه معه "دينيا" ليس إلهاً ثابتاً ولا مُنجَزاً بشكل كامل. وككلِّ نموذج أصلي، يجب عليه أن يتجسَّد، ويرتبط بالعالم العامِّيِّ للعُقد. هذا هو الدرس الذي استخلصه يونغ، خلال سنوات 1940 و1950 من إقباله الدؤوب على نصوص الخيميائيِّيْن وقراءته الشغوفة لكتاب جوب *Job*: الله بحاجة إلى الإنسان حتَّى يصير واعياً.

إيمي أنبيل

»» يستند موقف يونغ من الإلهي على فلسفة دينية مضمَرة بمعنى الديانة الفلسفية الألمانية. ففي إصراره، الذي لم يُفنَّدْ أبداً، حول اشتقاق اللفظ وَفْقَ ***le relegere*** اللاتيني، وخلافاً للفلاسفة المسيحيِّيْن الذين اشتقّوا ***la religio*** من فعل ***religare*** الذي يعني ربط أو وصل ثانية "*relier*"[1]، فيونغ، في الواقع، يرسلنا ثانية إلى ساق من أصل هندي أوربي يُعبرِّ عن تجمُّع عناصر متعدِّدة مُقتطَفة

1) انظر : Lactance, *Divinarum Institutionnum Libris*, VII, 2, 28, dans la *Pathologie Latine* de Migne, (6 et 7).

ومُختارَة حسب التقويم الذي حصل إنجازه. فاللوغوس الإغريقي ينحدر من الجذر نفسه، في حين أن *relegere*، المنقول إلى "*re-ligere*" بواسطة اليَأْيَأة[1] *iotacisme* يتسجَّل داخل مجموع يربطه بـ *inter-legere intelligere*[2]، وبالفعل نفسه، في فعل الوعي والعقل. فالدين بوصفه مَنْسَكاً، ليس على الإطلاق، ومنذ ذلك الحين، غير نتيجة أخلاقية للدين بصفته امتحاناً، ومراعاة دقيقة وتمييزاً لِمَا تنزع إليه الآلهة *les numina*. "بما أن عبارات اللاوعي تكون متناقضة الوجْدان (أو متكافئة الضدَّيْن) عموماً أو حتَّى مُريبة (إنه لَأَمْرٌ مرعب أن نَمْثُل بين يدَي الله (*Saint Paul, Hébreux, X, 31*)، فرباطة الجأش والبصيرة يكونان ذَوَيْ أهمِّيَّة قصوى." (VS, 160)

فالدين يكون مجتذَباً في هذا الاتِّجاه إلى دائرة العقلاني، اجتذابٌ يُقوِّي رابطه الجوهري بوظيفة العاطفة كما يفهمها يونغ بدقَّة، وذلك بتمييز "*Fülhen*"، الوظيفة الوِجْدَانِيَّة، عن "*Gefühl*"، مكبوت هذه الوظيفة: "فالعاطفة، في هذه الحالة، وبمعنى ما، هي **حُكْم**، هذا الحُكْم يختلف مع ذلك عن الحُكْم العقلي، في كونه لا يحدِّد كهدفٍ إقامةَ علاقة تصوُّرية، ولكنْ، إتمام الفعل الذاتي للقبول أو للرفض [...] فالعاطفة، والحالة هذه، كما الفكر، هي وظيفة عقلانية، لأن التجربة تُبيِّن أن قوانين العقل هي التي تُوزِّع قِيَم العاطفة، كما أنها تسهر على تكوين التصوُّرات" (TP, 466-467).

وبطريقة مباشرة لاتِّخاذ هذا الموقف أمام ما هو مطلوب منَّا من

---

1) *iotacisme*، يَأْيَأةٌ: كثرة استعمال حرف الياء في النُّطق نسبة إلى إيوتا IOTA، وهو تاسع حرف من الأبجدية اليونانية. الكامل الكبير زائد - ص 661. (المترجمة).

2) L.-J. Calvet, *Histoire des mots*, Payot, 1993. Pour plus de précision, se repporter à É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Éditions de Minuit, 1969.

قبَل الألوهية النموذجية الأصلية *le numen archétypal*، يتكشَّف الدين سجلاً للوعي الأخلاقي، بينما يُلحُّ يونغ، في إجراء التفرُّديَّة، تحت سلطة القدِّيس أوغسطين، على الأهمِّيَّة الأوَّليَّة لمُكوِّن الروح هذا، (MC, II). وبصدد هذه النقطة، يستأنف، وبشكل مضمَر، البحث القديم *Liber Platonis Quartorum* حيث، "لا يوجد فوق الروح العقلانية غير اللا شيء *la res*" (PA, 343): "فالروح (المركَّبة) هي فوق الطبيعة، وبواسطتها يمكن معرفة الطبيعة، لكن العقل (الروح العاقلة *anima rationalis*) هو أعلى من الروح، وبواسطته يمكن معرفة الروح، والعقل يُعرَف بما هو أعلى منه، ويكون محيطاً بإله وحيد ذي طبيعة عَصِيَّة على الإدراك[1]". بالعودة إلى نظرية المعرفة، يفتح يونغ هكذا طريقاً، عبر اعتباره الديني، نحو جهل أساس، هو نتيجة عمل العقل نفسه[2]، من غير أن نَسقط بسبب ذلك في العيب الذي استنكره كانط عَلَناً من قبْل، لعقل تجاوز سلطاته، وأراد أن يُنصِّب نفسه قاضياً لكلِّ شيء: "نرى (ضرورة التمييز)، بطريقة واضحة خصوصاً، في حدوث إجراء التفرُّديَّة، حين يجب علينا منع المريض إمَّا من نَبْذ معطيات اللاوعي دون تبصُّر، وإمَّا أن يخضع لها دون فكر نقدي [...] لا يوجد أيُّ ارتقاء على الإطلاق، ولكنَّ موت بئيس فقط داخل صحراء جافَّة، إذا كنَّا نعتقد بإمكان التحكُّم في اللاوعي بواسطة عقلانيَّتنا الاعتباطية" (VS, 160).

وهكذا، يندرج يونغ في إطار علم لاهوت سلبي سيتفحَّصه طيلة حياته رُفْقَة ميتر إيخارت (TP, 233 sv.)، أو بالأحرى، علم لاهوت تَغَيَّر

---

1) *Liber Platonis Quartorum*, p. 145, dans *Theartrum Chemicum*, vol. 4, Strasboug (1613).

2) Nicolas de Cuse, *De la docte ignorance*, Rivages, 2007. (*Théologie platonicienne*) et (*Théologie mystique*).

صوتُه نحو اللِّين apophatique[1] حيث تُؤَمِّنُ الوظيفة الرمزية، في الوقت ذاته، ترجمة ما يفلت من وسائل إدراكنا كلِّها إلى صور وتُحافظ على سرِّه.

ميشال كازيناڤ

ذُهان Psychose

»» يتميَّز العُصاب بغزو الوعي من قبل عناصر لاواعية ذات شحنة عاطفية قوية مُجمَّعة على شكل عُقد أصبحت مستقلَّة ذاتياً. فهي تتملَّك الأنا، الذي منذ ذلك الحين، يصير تحت سيطرتها. إن كلَّ فينومينولوجيا الذُّهَان تنتظم حول العُقدة المسبِّبة للمرض والتي تؤدِّي كثافتُها إلى تطاير وحدة الشخصية إلى شظايا. فطيلة ما ينيف عن نصف قرن، ظلَّ يونغ يتمسَّك، بصفته طبيباً نفسياً، بفَهْم المكبوت ومعنى المنتجات الخاصَّة بعلم الأمراض، خصوصاً ما يتَّصل منها بالْعَتَهِ البَكُوْر *la démence précoce* المُسمَّى شيزوفرينيا من لدن أوجين بلولرُ *Eugène Bleuler* منذ 1911. لقد ظلَّ المرض العقلي ردَّ فعل غير عادي لمشكلات وِجْدَانِيَّة (PMM, 204). "إن الأشياء المنافية للعقل ما هي غير رموز أفكار، التي لا يمكن فقط فَهْمها من قِبَل الجميع، ولكنها موجودة بالفعل في قلوب البشر كلِّهم. وهكذا لا نتبيَّن عند المريض العقلي أيّ شيء جديد أو مجهول، ولكنْ، أساس طبيعتنا الخاصَّة، وسِجِلَّ المشكلات الحيوية التي نحن جميعاً بصدد مواجهتها." (PMM, 220)

---

1) *Apophatique* نسبة إلى *Apophonie*: لسانياً، هي تغيير صوت اللين. ظاهرة صوتية تتمثَّل في تغيير الحركات لتوليد صيغ ذوات دلالات مختلفة مثل: كَتَبَ، كُتِبَ، إلخ ... الكامل الكبير زائد - ص 49. (المترجِمة).

»» في سريريات برغولزلي بزوريخ، قاد تأثير بلولر يونغ إلى تحليل نفسي للأعراض. فالوظيفة البسيكولوجية اللامتكيِّفة تعود إلى شباب المريض (PMM, 192-193). فإذا لم يتمّ التشكيك قطُّ، في التكوُّن السيكولوجي للعُصَاب منذ جاني، ومن بعده فوريل*Forel* ثمَّ فرويد، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى الأمراض العقلية. فالأطبَّاء العقليون يمنحون امتيازاً لتصنيف الأمراض ذات الأعراض المتلازمة، ويبحثون عن تَمَوْضُعِها الدماغي.

يتفحَّص يونغ عمل اللاوعي من خلال خصيصات اللغة والتمثُّلات. إن تجربة تجميع الكلمات يحمل دليلاً على فعل العُقدة التي تكون نَغْمِيَّتُها الوِجْدَانِيَّة قوية بشكل غير عادي (PMM, 135). وقد وقف على الاختلالات نفسها عند الفُصَامِيِّ*schizophrène* والعُصَابي *névrosé* : انخفاض المستوى العقلي، والتفكُّك، واضطراب الانفعالية، واقتحام مفاجئ لمكبوتات نفسية، وإتلافٌ لوظيفة الواقعي والتكيُّف مع البيئة، وتَلَفُ اللغة والتفكير. لكنها تكون مُفرِطة عند الشيزوفريني: شِوَاش لا يمكن تجاوزه، يَحُضُّ عناصر تجمَّعت بالمصادفة، فيهدِّد إحساسه بالوحدة والتماسك الداخلي. لا يمارس الوعي أيَّ فعل على هذه التجميعات التي يظلُّ تعبيرها منافياً للعقل، وقليل القابيلة للفَهْم. فالنشاط النفسي بتخلِّيه عن الواقع الخارجي، يتحوَّل نحو الداخل في سياق جهد للتفكير لا حَدَّ له، حيث يُنهِك نفسه في ترتيب العُقدة، فيؤدِّي إلى انهيار قواعده الخاصَّة (PMM, 145).

توجد حالة التملُّك من قِبل عُقدة في الهستيريا كذلك. ففي أطروحته بعنوان "علم نفس وعلم أمراض الظواهر المُسمَّاة باطنية" (EP, 118-218)، سنة 1902، يدرس يونغ ظواهر التملُّك هاته.

وقبل ذلك، ارتسم جانبياً التصوُّرات المفاتيح لنظريَّته: مفهوم العُقد المستقلَّة ذاتياً، والتفكُّك الملازم لاشتغال النفسية. ولكنْ، كيف نفسِّر أن ما سيتطوَّر هو بالأحرى عَتَه بَكُور لا هستيريا؟ في سنة 1906، وفي غمرة إشادته بفرويد، محا علامة النظرية الجِنْسِيَّة *théorie sexuelle* التي لا تسمح بالإجابة عن هذا السؤال (PMM, 12-15) فرسم طريقه الخاصَّ. وباعترافه بالأهمِّيَّة المعتبرة للجِنْسَانِيَّة *sexualité*، لم يُولِها مكانة متفوِّقة مثل فرويد. إن دراسة المنتجات الشيزوفرينية توحي إلى يونغ بفرضية طَاقِيَّة نفسية ولاوعي لاشخصي. لقد اكتشف أن مكبوت موادِّ الذُّهَانيِّيْنْ يستدعي بواعث ميثولوجية سيُسمِّيها نماذج أصلية.

فالطبع الثابت والتِّلْقَائِي للعُقدة الشيزوفرينية قاده إلى تأمُّل فعل سُمِّيْنٍ *toxine* نوعي يُنتجه تأثُّر أوَّليٌّ مُفرِط (PMM, 52). وبشكل سريع سنة 1914، حتَّى يعرِض الارتقاء المواتي لعدد من الوِجْدانيات الشيزوفرينية صادفها في ممارسته، فاختار وظيفة بسيكولوجية غير مُتكيِّفة تُسبِّب "بشكل ثانوي أعراضاً عضوية لعدم الاندماج" (PMM, 192-193).

لقد قاده هذا إلى التساؤل حول غَائِيَّة الاضطرابات العقلية. فوجهة النظر السببية تقتصر على تفسير ما صارت إليه الروح، إنها تفترض موضوعها منتهياً، ولا تأخذ بعين الاعتبار أنها حقيقة حَيَّة داخل صيرورة. (PMM, 226) ويعتبر يونغ أن الجهاز الهاذي له غَائِيَّة، وأن "مرضى على هذه الشاكلة يواصلون، طيلة حيواتهم، وإلى حدود الغرابة، البحث عن إيديولوجية "*weltanschauung*" جديدة. فهدفهم واضح يتعلَّق بخَلْق نسق، تتيح لهم قوانينه استيعاب الظواهر النفسية المجهولة، أي يمنحهم إمكانية الاندماج في عالمهم الخاصِّ." (PMM, 232) فالذُّهَانيّ

فريسة صراعات نفسية ليست بالضرورة مَرَضية، لكن حِدَّتَها تتجاوزه. فاختلال التوازن بين الوعي واللاوعي، بواسطة الشِّوَاش الانفعالي الذي يُغري به، يُطلِق الذُّهَان من مَكمَنه. (PMM, 253 et 268). في نصّ "التكوُّن السيكولوجي للشيزوفرينيا" سنة 1938، يصف بدقَّة أكبر النقطة الحرجة التي تفصل العُصَاب عن الشيزوفرينيا، والتي تصبح وراءها وحدة الشخصية مُتصدِّعة .(PMM, 293)

هذا التصوُّر الطَّاقِيُّ للذُّهَان يُوجِد السلوكات العلاجية. يتعلَّق الأمر بإعادة ربط الوعي بالعُقد المفكَّكة، وإعادة العلاقة مع الشخص المريض إلى ما كانت عليه. ويُلحُّ يونغ على الالتزام الشخصي للخبير بالعلاج، وتفانيه فيه (PMM, 330). إنه يوصي باستدعاء ذكاء المريض، وتقديم إضاءات له حول واقِعَتِه الذُّهَانية. ويُشجّع التعبير عن طريق الرسم، والتشكيل، والإسهاب اللفظي، أو كلّ تِقْنِيَّة غيرها تساعد على إعطاء شكل للمكبوتات اللاواعية. ويثير الانتباه إلى بوادر انحلال ذُهَان مستتر كأحلام قاسية ذات كوارث وخيمة، مثل نهاية العالم. فقد كان على علم بشيء من هذا الأمر، ما بين 1913 و1917، حيث عرف حدثاً يمتُّ بصلة إلى مَدخل ذُهَاني، إنه "مواجهة مع اللاوعي" حيث سيُدبِّره طيلة حياته. لقد عرض فكرة "ذُهَان بَكُور" كتورُّط إرادي ومشاركة في الأوهام التي هاجمتْهُ. لقد رأى في ذلك خطَّة واعية ومقصودة، تهدف إلى إدماج مكبوتات لاواعية.[1]

لقد قادتْهُ هذه التجربة نحو إعداد نظريَّته الخاصَّة حول اللاوعي وطريقته العلاجية. إنه حذِر، بشكل خاصٍّ، من الذُّهَانات المستترة،

(1 *Les Cahiers Jungiens de psychanalyse* n° 78, 1993, p. 83-96. إن يونغ، حسب وينيكوت قد كان أُصيب بشيزوفرينيا طفولية، تعافى منها من تِلْقَاء نفسه.

كما يُلحُّ على تقويم تماسُك الأنا قبل مباشَرةِ أيِّ علاج تحليلي. لقد قدَّم بيانات دقيقة حول التدابير التي يجب اتِّخاذها إذا انكشف ذُهَان مستتر مماثل خلال العلاج النفسي، "تدابير فورية مثل توقيف العلاج، والتعافي اليَقِظ جدّاً للصلات الشخصية، وتغيير الوسط، واختيار معالج آخر، وتجنُّب - بأقصى دقَّة ممكنة - كلَّ اهتمام بتفاصيل مكبوتات اللاوعي، وعلى وجه الخصوص، الأحلام، إلخ ... " (PMM, 323)

شغلت مسألة الصلة بين الاختلالات العضوية وعلم النفس يونغ حتَّى نهاية حياته، فمنذ 1906، تساءل عن سُمِّينٍ أَيْضِيٍّ[1] نوعيٍّ *toxine métabolique spécifique*. وبعد خمسين سنة لاحقاً، اختار للسببية المتعلِّقة **بالتكوين السيكولوجي** *psychogénèse*[2]، العنصر المثير للجدل، والذي سيكون هو القوَّة الخاصَّة للتأثُّر الأَوَّليِّ الذي يُنتج سُمِّيْناً نوعياً (ذيفان) (PMM, 328). ولكونه حذراً، فقد أقصى الحالات الشيزوفرينية المستعصية التي يمكن أن تكون ربَّما، أو على الإطلاق، متَّصلة بالتكوين السيكولوجي (PMM, 334). لقد تمنَّى أن تمتدَّ جسور بين علم النفس واللاوعي، وجهَيْ الظواهر النفسية. فالأبحاث الحالية حول الصدمات المبكِّرة تُبيِّن أن التأثيرات الأَوَّليَّة العنيفة في الطفولة الأولى، أو أيضاً الاضطرابات القاهرة للتعلُّق المبكِّر الذي يحثُّ على ترتيب صِيَغ قصوى للدفاع، دفاعات الهو، الهادفة إلى استمرار الحياة النفسية. توجد في هذا إجراءات شفاء ذاتي، لكنها تنحرف عن هدفها بما لها من آثار ضارَّة حول الحياة العلائقية

---

1) أيضي، *métabolique*: تحوُّل غذائي، استقلاب مجموع تبدُّلات تتمُّ في الجهاز العضوي، وبها تُؤَمَّنُ الطاقة الضرورية للعمليات والنشاطات الحيوية التي فيها تُمَثَّلُ الموادّ الجديدة للتعويض عن المندثر منها. الكامل الكبير زائد - ص 776. (المترجِمة).

2) *psychogénèse* التكوين السيكولوجي، ويُسمَّى أيضاً: النشوء النفسي. (المترجِمة).

والتكيُّف مع الواقع (جهاز العلاج الذاتي لدونالد كالشيد[1] *Donald Kalsched*). لقد فهم يونغ الإجراء المُدمِّر في الشيزوفرينيا "كنوع لردِّ فعل للدفاع البيولوجي الذي حصل انحرافه" (PMM, 337).

انطلاقاً من سنوات 1950، غيَّرت المُنْقَبِضات العصبية *les neuroleptiques*، وهي أدوية مضادَّة للذُّهَان، وجه الشيزوفرينيات، وفسحت المجال لأبحاث لا تُحصى من أجل التحقُّق من الميكانيزمات العصبية والبيولوجية المستعملة. غير أن انحرافات التنظيم البيولوجي، لا تُشكِّل، من وجهة النظر النفسية، إلَّا جزءاً من شروط اشتغاله، حيث تنضاف إليها مصادفات الحياة، والسياق العائلي والسوسيواقتصادي، والثقافي.

على أن الذُّهَان لا يقتصر على حالة مَرَضِيَّة فردية، فالذُّهَانيُّ كما الفنَّان يُعبِّر عن الروح اللاواعية للإنسانية. فيجعلنا نكتشف أُسُس كياننا والمشكلات الحيوية المشتركة. في هذا، الموقف اليونغي يختلف عن ذلك الخاصِّ بالحركات المعارضة للطبِّ النفسي التي جعلت من المرض تعبيراً عن مرض جماعة انتماء. وعند يونغ، يحوز الذُّهَانيون جُزَيْئات ميثولوجية حَيَّة. فالرموز تطلب الكلام والذُّهَانيون يجعلون منه صدى. إن مجتمعاتنا الغربية الضابطة والفَرْدانِيَّة تُخصِّص حيِّزاً ضيِّقاً إلى هذا الصوت الذي يَنْقُل ما هو غير مُعبَّر عنه في عصر ما. (PAM, 353-380) فلاكان، الذي قرأ ليونغ كثيراً وتردَّد على البرخولزلي، يعترف أيضاً بمعنى للفعل الهادئ (أقوال حول السببية النفسية[2]). بالنسبة إلى لاكان*Lacane*، في داخل الجنون، توجد لحظات خصبة للذُّهَان

---

1) D. Kalsched, *The inner world of trauma*, Routledge, 1996.

2) J. Lacan, *Propos sur la causalité psychique, Le Problème de la psychogénèse des névroses et des psychoses*, III° Colloque de Bonneval (1946), Ed. Claude tchou, 2004, p. 21-54.

(معرفة ذُهَانية). ومِثْل يونغ، يمنح لاكان للجنون، في ما وراء تعبيره المرَضي، دراية ومعرفة. "ليس **هو** مَنْ يفكّر ويتكلَّم، ولكن **شيئاً ما يفكّر ويتكلَّم بداخله**"، يكتب يونغ سنة 1928 (DMI, 58). فالمريض العقلي رُؤَوِيٌّ *visionnaire* أو مستسلم للأوهام، لكن وعيه لا يفعل شيئاً بالمعرفة الحدسية الذي يكون مسرحاً لها، فلا يُحوِّلها إلى لغة قابلة للنقل تصير إرثاً من عنصر الجماعة البشرية.

بيرناديت ڤاندنبروك

رباعية Quaternité

»» يحيلنا هذا اللفظ إلى بنيات رباعية عديدة "تظهر تِلْقَائِيَّاً في الأحلام والرؤى، أو تلك التي تكون **مُتخيَّلة** للتعبير عن كُلِّيَّة (الرياح الأربع، الفصول الأربعة، الأبناء الأربعة والأناجيل الأربعة ..." (VS, 170). فالماندالا بوصفه "دائرة مُقسَّمة إلى أربعة أجزاء "*quadratura circuli*" (PA, 126))، يشغل حيِّزاً مهمَّاً بين هذه البنيات.

فالرُّبَاعِيَّةُ "ليس تصوُّراً منطقياً، ولكنْ، معطى تجريبياً" (VS, 169). إنها صورة للكمال في الحدود التي تتَّحد الأضداد فيها. "لكنها مُدْرَكَة كصورة كُلِّيَّة يتعذَّر التعبير عنها، بعبارة أخرى، إنها مثل رمز." (VS, 170)

»» إن دينامية هذا الرمز، هي تهمُّ يونغ خصوصاً، لكوْن هذا الرمز يَمْثُل دائماً في شكل "غير ثابت". ففي الأحلام التي يظهر فيها، لا يُرسِل ثانية إلى الصورة المُطْمَئِنَة لكُلِّيَّة مُكتسَبة، ولكنْ، على العكس، إلى صورة كُلِّيَّة ذات صيرورة غير مُؤكَّدة ومُؤَشْكَلَة. "توجد دائماً أربعة

عناصر، لكنَّ ثلاثة من بينها تكون مجتمعة دائماً، بينما يشغل العنصر الرابع موقعاً على حِدَة." (PA, 37)، إنها مثلاً حالة وظائف التكيُّف (الفكر، والعاطفة، والإحساس، والحدس): ثلاثة من بينها يمكنها أن تكون في خدمة الأنا الواعي، بينما الرابعة المسمَّاة سفلية، والقابعة في الظلِّ دائماً، تنفلت من مراقبته. عند يونغ، فالكلمات الأولى لتيمي أفلاطون[1] Timée de Platon: "واحد، اثنان، ثلاثة - لكنْ، أين هو الرابع، صديقي تيمي؟" تُسجِّل صعوبة اندماج العنصر الرابع والمأزق الذي تثيره هذه الصعوبة "بين ما هو خيالي محض وبين الواقع أو التَّحيِينْ" (ESE, 160). فالرباعية "هي الشرط المنطقي لكلِّ حُكْم كُلِّيَّة. ولإقامة حُكْم كهذا، ينبغي أن نعطيه مظهراً ذا أربعة أضعاف *quadriple*." (ESE, 206)

وبوصفها معطى تجريبياً (كما يبدو الماندالا مثلاً، في الأحلام، والحكايات والأساطير)، فالرباعية هي "إبداع لِلَّاوعي" (PR, 120). إن "صيغة اللاوعي"، يُحدِّد يونغ، ليست ثالوثاً ولكنْ، رباعية(PR, 114) . وبناء عليه، فإن هذا الأخير يعترض على "الرمز المركزي للمسيحية" الذي يُكمِّله أو يُحوِّله بإضافة مبدأ رابع، يمكنه أن يكون إمَّا الشرّ - كما استشعره الخيميائي جيرار دورن (PR, 115)- وإمَّا العنصر الأنثوي الذي أقصاه "الطبع المذكَّر حصرياً" (PR, 119) للثالوث المسيحي. إلَّا أن يونغ يُسجِّل أن عقيدة انتقال السيِّدة العذراء، في 15 غشت، المعلَن رسمياً سنة 1950، يؤدِّي إلى "تكاثر الثالوث المذكَّر بواسطة لفظ رابع

1) واحد من بين الحوارات الأخيرة لأفلاطون، فبعد تبادُل وجيز للحديث مع سقراط وكريستياس وهيرومقراط، استعرض الفيلسوف الفيتاغوري تيمي دي لوكريس *Timée de Locres* تأمُّلاً حول الأصل والطبيعة للعالم الماديِّ والروح الإنسانية. (المترجِمة).

ذي طبيعة مؤنَّثة. وهكذا تُولَد رباعية تمُثِّل رمزاً للكُلِّيَّة التي تكون من الآن فصاعدا فِعليَّة، وليست مُلتمَسة فقط"(RC, 188) . لهذا يبقى الشيطان مُبعَداً على الدوام، ومُلغىً أيضاً بواسطة الحرمان من الخير *la privetio boni*"(VS, 171) .

هذا التوتُّر بين إثباتات عقيدة تخصُّ الثالوث والتجربة المتناقضة للرباعية المكشوفة من قِبَل "صوت الطبيعة" (PR, 117) هي كذلك في قلب فلسفة الخيميائيِّيْن القدامى. فقد صوَّروا الثالوث المسيحي على هيئة الماء، والهواء، والنار، لكنْ، يُلحقون به عنصراً رابعاً: هو "التراب أو الجسد، هذا الأخير الذي يُرْمَز إليه بالعذراء. بهذه الطريقة يضيفون العنصر المؤنَّث إلى ثالوثهم المادِّيِّ، ويخلقون، على هذا النحو، رباعية أو تربيعاً للدائرة الذي يُعتبر رِيبيس الخُنْثَى *Rebis hermaphrodite* رمزاً لها، (ابن الحكمة *le Filius Sapientiae*). بالنسبة إلى فلاسفة الطبيعة للقرون الوسطى، فإن العنصر الرابع، يمثِّل، من دون أيِّ شكٍّ، التراب والمرأة. لا يجري الحديث جهراً عن عنصر الشرِّ، لكنه يبدو في النوع السَّامِّ للمادَّة الأوَّليَّة *Prima materia* وفي إلماعات أخرى." (120-PR, 119)

في هذه التمثيلات الخيميائية، فإن الرباعية، بإدخال الأنوثة والشرِّ ثانية، تعطي الأضداد الحياة من جديد. فتسري الطاقة مجدَّداً بين الأقطاب المتعارضة، لأن الشخصية الواعية وظلَّها يستطيعان "العيش معاً"(PR, 154) . بهذا المعنى، فالأسطورة الخيميائية القديمة، هي بالفعل، كما يُؤوِّلها يونغ، سابق تاريخي لإجراء التفرُّديَّة.

إيمي أنبيل

رمز Symbole

»» "تنحدر كلمة رمز من اللفظ الإغريقي *symballein*، "جَمَّعَ". [...] ويمكننا ترجمة الكلمة رمز بواسطة "أشياء مُدركَة بوصفها كُلِّيَّة"" (PK, 140). يتعلَّق الأمر بتمثيل مُركَّب، عموماً على شكل صورة ترتبط فيه مكبوتات واعية ولاواعية، والتي هي "أفضل تركيب ممكن لشيء لا يمكن معرفته، أو الذي ليس قابلاً للمعرفة بعد"(RJ, 179) . بواسطة هذه الوضوحية، يُمِيِّز يونغ هنا الرمز عن المجاز الذي يحيل إلى موضوع معروف قبلاً.

يُمِيِّز يونغ رموزا طبيعية، تتحدَّر من مكبوتات واعية للنفسية من خلال الأحلام والاستيهامات، فتأخذ، والحالة هذه، أشكالاً شخصية جدّاً، ورموزاً ثقافية (وهي حالة الرموز الدينية) تعرَّضت إلى تحويلات عديدة، وأيضاً إلى سيرورة إعداد واعية على الأقلّ، على هذا النحو، صارت هذه الرموز الثقافية صوراً جَمْعية تملِك خَصِيْصَة روحية مقدَّسة.

»» في سنة 1907، في كتابه "علم نفس العَتَهِ البَكُوْر" يتحدَّث يونغ عن الرمز كما هو مَعِيْش في العُصَاب، كشكل لتفكير من درجة دنيا، ذي علاقة بانخفاض المستوى العقلي وفي تعارض مع التفكير الواعي (PMM, 29). ويرتكز هنا على جاني، حيث ينزع إلى التميُّز عن الموقف الفرويدي. وهكذا، فإنه موجود، من ذي قبل، على المنحدر السلبي، انطلاقاً من علم الأمراض، لقد بدأ في إدراك ما سيُطوِّره لاحقاً: الرمز كصورة "لمكبوت، هو في جزء كبير منه، يتجاوز الوعي" (MAS, 155).

بعد سنة 1913، وفي تعارض مع فرويد، طوَّر يونغ إدراكة الخاصّ للرمز: "إنه كذلك محاولة للمعرفة، ولتحديد الطريق البسيكولوجي

المستقبلي للفرد [...] وهكذا نضيف معنى مستقبلياً إلى القيمة الاستعادية للرمز" (GW. 4, § 674). إن هذا يرتكز على أهلِّية الرمز لتحويل الطاقة الحدسية بواسطة "تمثيلات خاصَّة لترجمة اللِّبِيْدُو بواسطة تعادُلات، وقيادتها على هذا النحو في اتِّجاه شكل آخر غير ذاك البدائي" (EP, 72). إن هذا هو ما أتاح تطوُّر الحضارة منذ بدايات الإنسانية. إلَّا أنه داخل الحياة النفسية الفردية فإن "ميلاد الرمز يُوقِف نُكُوص اللِّبِيْدُو في الوعي. فالنُّكُوص يصير تقدُّماً، والكَبْت تدفُّقاً" (TP, 255).

فمكان الرمز والوظيفة الرمزية يميِّزان العلاج اليونغي، لأنه بواسطة الرمز، يمكن لمكبوتات الوعي، أن تصير مستوعَبة بالتدريج من لدن الوعي. وبالفعل، بقَدْر ما يظلُّ الرمز حَيّاً، أعني بقَدْر ما هو "عظيم الدلالة" (TP, 469)، فإنه "التعبير الرقيق عن تجربة داخلية مَعِيْشَة بحِدَّة" (Cor. I, 197). ويمكن، على هذا النحو، أن يكون وسيطاً بين الوعي واللاوعي. "فالرمز يصنع الإيحاء [...] بواسطة الألوهية، أي بالطاقة الخاصَّة بالنموذج الأصلي." (MAS, 386)

«» ولأنه يتوقَّف، جزئياً، على حالة الوعي الذي يتقبَّله، فالرمز ليس قطُّ مُثَبَّتاً، لكنه مشارك في الدينامية اللاواعية للنموذج الأصلي، فهو ينبجس بطريقة مستقلَّة ذاتياً حينما تعاني النفسية صراعاً بين عناصر متناقضة، والذي لا يمكن أن يجد له حلاًّ إلَّا بواسطة مجهودات الأنا. فالرمز يأتي، والحالة هذه، مثل لفظ ثالث، يتمُّ استقراؤه عبر الوظيفة المتعالية.[1]

---

1) *Transcendance* (فلسفياً): عَظَمَة، سُمُوّ، تفوُّق، تعالي، مُفارِق. وصف يُطلَق للدلالة على سُمُوّ الله على المخلوقات، ومُفارقته لها. استعمله كانط بمعنى السُّمُوّ من حيث الوجود ومن حيث المعرفة التي تُطلَق على الصور الفكرية إلى ما بعد التجربة. معجم عبد النور المُفصَّل، ص 1034. (المترجمة).

وإذا ضيَّع الرمز نصيبه الواعي يموت ويصير مجرَّد علامة، لكنه يفقد تحيينه داخل الوعي، فيصير وَثَناً، أي "رمزاً مُسَمَّراً في موضعه بطريقة مُقولَبة من أجل إنتاج فعل "سحري"" (Cor. I, 97). فالوثن يستقي سلطة فتنته من الخَصِيْصَة الروحية المقدَّسة للنموذج الأصلي، لكن "اتِّجاه فعلِه متعارضٌ تماماً مع ذاك الخاصِّ بالرمز. إن الرمز هو التعبير عن اغتناء الوعي بواسطة التجربة المَعِيْشَة. والوثن هو علامة عودة إلى اللاوعي، أعني إلى افتقار الوعي" (Cor. I, 97).

سوزان كراكوياك

روح Âme

»» خلافاً لِمَا نعتقده عادة، فإن يونغ لم يُدرِج ثانية مفهوم الروح في التحليل النفسي. ويعتبر برونو بتليم *Bruno Bettelheim* أوَّل مَنْ سجَّل أن فرويد يستعين بسهولة بهذا اللفظ، وإذا كان هذا الأخير قد تُرجِم بشكل تقليدي إلى الفرنسية بـ "الجهاز النفسي"، فإن إعادة الترجمة العقلانية لكتاب فرويد تعيد للروح مكانتها كلَّها.[1]

ومع ذلك، يعطي يونغ للروح مكانة فريدة حين يعلن، حتَّى حَسْب علم اشتقاق اللفظ، أن علم النفس يعود ثانية "علم نفس ذا روح، أي نظرية للروح تقوم على مُسلَّمة عقل مُستقلٍّ" (HDA, 55). لهذا السبب، من دون شكٍّ، منذ 1934، نشر في زوريخ مجموعة محاضرات متنوِّعة تحت عنوان "مُستقِرّ" لـ "*Wirklichkeit der Seele*" "حقيقة الروح": "**إن فكرة الحقيقة النفسية، إذا منحناها العناية التي تستحقُّها، ستُشكِّل من دون ريب الفتح الأكثر أهمِّيَّة في علم**

1) S. Freud, *Œuvres complètes*, en cours de publication aux PUF.

النفس الحديث"(HDA, 65) - حيث تعلن مُسبَّقاً - الفكرة التي سيُطوِّرها يونغ لاحقاً حول **حقيقة نفسية موضوعية**. وبالمقابل، فمنذ 1931 أعلن أن "الحياة النفسية للتجربة الأصلية ليست كما هو الحال بالنسبة إلينا جوهر الذاتي والاعتباطي، إنها شيء موضوعي، وانبثاق تِلْقَائِيّ يحمل في ذاته عِلَّة وجوده" (HDA, 57). إلَّا أن الأمر لا يتعلَّق بإنكار التكوين الماديِّ والطبيعي للإنسان، ولكنْ، بتحقيق توازن له عبر تكوين مضادٍّ للجوهر الروحاني: "لتفكُّك العالم الأصلي في العقل وفي الطبيعة [...] العالَم الغربي أنقذ الطبيعة [...]. والعالم الشرقي، قد اختار الروح مُعلِناً أن المادَّة ليست إلَّا مايا*Maya*[1] [...]. في حين أن الأرض **واحدة**، كما أن الشرق والغرب لم يتوصَّلا إلى تمزيق الإنسانية الواحدة إلى نصفَيْن نقيضَيْن، الأمر نفسه بالنسبة إلى الحقيقة النفسية التي تُصرُّ على وحدتها الأصلية، فإنها تنتظر أن يتطوَّر الوعي الإنساني من الإيمان بالواحد باتِّجاه الاعتراف بهما معاً، باعتبارهما مُكوِّنين للروح **الواحدة**." (HDA, 65)

»» بهذا الفعل، فإن طبيعة الروح "مُفارِقة" *Paradoxale* "فالصراع بين الطبيعة والعقل ليس إلَّا ترجمة للجوهر المُفارِق للروح" - (HDA, 63)) وتمثِّل اقتراناً للنقائض بين المادَّة والعقل المتمايزة ثمَّ المجموعة تحت زعامة عالَم واحد، (انظر هذا اللفظ). فعالَم الروح الوسيط بين هاتَيْن الحقيقتَيْن المتضادَّتَيْن في تمظهرهما، يصير عالماً موضوعياً، أعني موجوداً من خلال ذاته، وبلا منازع، بحيث إن خياله هو في الوقت نفسه أداة للبناء وللمعرفة.

---

1) مايا *Maya*,: لفظ سنسكريتي، يعني: وهم، في الفيدانتا والبوذية، مجموع الأوهام التي تُكوِّن العالم. Larousse illustré p. 570. (المترجِمة).

ومن أجل أن يصل إلى هذه المرحلة من تفكيره، فإن يونغ نفسه سيظلُّ مأخوذاً للتمييز بصرامة بين **العقل** و**الروح**، في حين أنه ظلَّ ميَّالاً حتَّى حدود سنوات 1930، إلى مماثلة أحدهما بالآخر: "إن الاسم اللاتيني *animus*: عقل، و*anima*: روح هو نفسه مثل الاسم الإغريقي *anemos*: ريح. والكلمة الإغريقية الأخرى الدالَّة على الريح، *pneuma*، تدلُّ أيضاً، كما نعلم، على العقل. [...] والإغريقي *psyché*: نفس، له قرابة مماثلة مع *psycho*: يهُبُّ (*souffler*)، *psychos*: رطب (*frais*) *psychros*: بارد(*froid*) و *physa*: مِنْفاخ(*soufflet*) . هذه المقاربات تُبيِّن بوضوح بأنه في اللاتينية أو الإغريقية [...] يستحضر الاسم المعطى للروح تمثيل الريح الهائج، "للهبوب القارس للأرواح" (HDA, 56). وفي بحثه المتعلِّق بعلم الاشتقاق، فإن يونغ قد نسي أن يأخذ بعين الاعتبار هنا دروس الفيلولوجيا الوراثية (فقه اللغة الوراثي) التي تُبيِّن كيف أن مختلف المفاهيم المستدعاة تتوقَّف هي نفسها على تمثُّلات النماذج الأصلية للعصر. إن انحراف النفس (الروح) *psyché* إلى البرد *psychros*، ثمَّ إلى "الهبوب القارس للأرواح" يقوم بالفعل على التمثُّل الذي وضعتْهُ الفلسفة، وبعدها الطبّ العريق حول طبيعة الروح في تصوُّرهما: "إن كريسيب *Chrysippe* يعتقد أن الجنين في بطن أُمِّه يتغذَّى طبيعياً على طريقة النبتة. وحين يأتي إلى العالم، يبرد ويعتدل بواسطة الهواء، فإنه يتحوَّل ويصير حَيَّاً. لهذا السبب تنال الروح بحقِّ اسمها الدالَّ على التبريد."[1]

علاوة على أن هذا الإدراك للعقل يحيلنا، بلا ريب، بكيفية لاواعية إلى يونغ وإلى نظريات علماء الأرواح *spirites* والوسيطيِّيْن

---

1) Citation de Chrysippe *dans* plutarque, Des Considérations des stoïciens, 41, in Chrysippe. *Œuvre Philosophique*, tome 2, § 806, *Les Belles lettres*, 2004.

médiuminiques التي ذاع صيتها في عصره، إنها تستعيد، دونما احتياط، لحسابها التمثُّل المجترَح من لدن القدِّيس أوغسطين بين عقل *animus* وروح *spiritus*[1]... إنه التباس سيحافظ عليه يونغ، على الأقلِّ جزئياً، في طريقته لتحديد العقل، ولكن الذي يدخل في صراع مع نصِّه: "الوصايا السبع للموتى"*Les Sept Sermons aux Morts*، حيث يحدِّد الروحانية كأُمٍّ سماوية *mater cœlestis* (*Serrio* V, VS, 35-37)، في تجسيد مُسبَّق لصوفيا *La Sophie* الذي يُركِّز عليه كثيراً في (*Réponse à Job*).

في الواقع، لقد انتهى يونغ إلى تطوير تصوُّر مستقلٍّ للفعل الذي يُقرِّبه من **نحن** noûs قدماء الإغريق (VS, 93) والذي جعل منه، بشكل مُسبَّق، المبدأ الدينامي للروح. (انظر "*L'Esprit Mercure*" في (ESE, 15-84

»» فحين يتمُّ التمييز بين العقل والروح نفسها، فإن مفهوم الروح المعروض من قِبَل يونغ يقتضي في اقتران ثلاثي للنقائض. في اقتران العقل بالجسد أو المادَّة (MC II. 247- 272)، والذي يُقدِّم لجسد ما، حاذق أو جسد روحاني، ينضاف بالفعل اقتران الوعي واللاوعي الذي يحدِّد به يونغ الروح دائماً وأبداً (PT, 130). اقتران مزدوج ينبغي أن يقترن هو نفسه في الهوية المتميِّزة لهذَيْن التصوُّرَيْن.

ومن أجل الوصول إلى كُلِّيَّته، فإن هذا الاقتران الثالث يفترض آخر رابعاً، والذي يُحقِّق وحدة المجموع داخل رباعية ألفاظ، حيث اللفظ

---

1) لكن القدِّيس أوغسطين يعتمد على تقليد طويل ظلَّ يفصل بين العقل كنَفَس كهبوب (,Virgile Géorgiques, 2, 134)، كمبدأ للحياة وكروح من خلال تعارض مع الجسد (Cicéron, De Natura deorum, I, 87)، للروح بصفته، في الآن ذاته، مثل عقل ومجموع مَلَكَات الروح (.Cicéron, De Oratore, 3, 67, Orator ad Brutum, 9, 138, 197, etc).

الرابع هو تذكير مَبنيّ من اللفظ الأوَّل، إنه تجلٍّ للوحدة المستعادة داخل قدرتها على توحيد تمايزات متعدِّدة (مُسَلَّمة مريم النَّبِيَّة حول الاستعادة الفيتاغورية لـ **أربعة** كتطوير لـ **واحد**- (-MC.I, 104, 258 *et* 264 (MC.II, 181, 200 *et* 251). هذا الاقتران الأخير هو الذي يُحدِّد اللاوعي نفسه كما يفهمه يونغ، ليس **ضدا** دائماً، ولكنْ، من اللاوعي الفرويدي بحصر المعنى، لاوعي يغوص في الوقت ذاته في المادَّة وفي العقل، منبع الوعي وفضاء لِمَا يُسمِّيه يونغ "عَمَهاً إلهيَّاً " *l'agnosie*[1] *divine*: لاوعي "الله" *l'inconscience de " Dieu* " ما دام لا يَعتبر نفسه من خلال تجسُّده في الواقع الإنساني. وباسترجاعنا ميتر إيخارت حول هذه النقطة، ومن الجانب الآخر، الآباء الإغريق للكنيسة، يعتبر يونغ، حقَّاً، أن الروح الإنسانية هي هذا الفضاء المميَّز حيث التجسيم الإلهي يؤدِّي إلى التشكيل اللاهوتي للإنسان *l'anthropomorphose*[2].

---

1) *Agnosie*، في علم النفس: عَمَهٌ، فَقْدُ مَلَكَةَ الإدراك بالحسِّ، كالعجز عن التمييز بين أشكال الأشياء والأشخاص وطبيعتها، أو فَقْدُ القدرة على فَهْم دلالة المُنبِّهات الحسِّيَّة. المنهل، ص 28. (المترجِمة).

2) انظرْ تعليقات يونغ حول ميتر إيخارت في

(TP, 233 sv, et les sermons correspondants d'Eckhart (*Sermon* 38 et 52 dans Johannes Eckhart, *Dieus au-delà de Dieu*

المواعظ:

XXXI à LX. Gwendoline Jarczyk, Pierre –Jean Labarrière, Albin Michel, 1999)

وأيضاً الموعظة 80 لتلميذه جان تولر

(Jean Tauler, *Sermons*, éd. Jean-Pierre Jossua, trad, Étienne Hugueny, Gabriel Théry, M. A. L. Corin, Le Cerf, 1991)..

وقديماً جدَّاً : "لأن الله صنع الإنسان، فيمكن للإنسان أن يصير الله." مكسيم النجِيّ، الفصول اللاهوتية والاقتصادية، علم آباء الكنيسة أو مؤلَّفات آباء الكنيسة لميني،

90 *Patrologie grecque de Migne,*)،

وبدائياً: "فيه يسكن جسدياً الكمال الإلهي كلّه"

(Paul, Épître aux Colossiens, Il, 9)

الذي استعاده سيريل الإسكندرية

Cyrille d'Alexendrie (In Johannem, I, 14, Patrologie grecque, 73).

"إن ما يسبق المخطَّط الإجمالي لإشكالية علم *la théomorphose* نفس لا يقوم على النظام المادِّيّ كمبدأ تفسيري، ولكنْ، على نسق عقلي، حيث إن حركته الأَوَّليَّة *primum movens* ليست لا المادَّة ولا أنواعها، وليست حالة طَاقِيَّة، لكنها الله" (HDA, 62) الشيء الذي تجيب عنه خَاتِمَة علم نفس التحوُّل (PT, 192-193) حيث يستشهد يونغ بنيكولا دو كوز: "في أعماق عقلنا الإنساني كُلِّيّاً، ينبغي للجهد أن يميل إلى الارتفاع نحو هذه البساطة، حيث تتصادف الأضداد"[1]، كونه كما هو مفهوم أن الله موجود "فوق هذه المصادفة الخاصَّة بفعل أن تَخلُقَ وبفعل أن تكون مخلوقاً."[2]

ومن وجهة النظر هاته، يعتني يونغ بتمييز الروح في حَدِّ ذاتها عمَّا يُسمِّيه الوثوب الحيوي. إنه قريب جدّاً في هذا من برگسون[3] *Bergson*. إنه يعمل بالفعل على أن يبرز "أننا مُعرَّضين للمحاولة، مُتذرِّعين بالفلسفة الحديثة للطبيعة، وبتسمية الله طاقة أو وُثُوباً حيوياً بلا تمييز بين العقل والطبيعة" (HDA, 62)، وهذا الخَلْط، كما يُعلّل ذلك، في بعض المعنى الذي يُنتجه، يؤدِّي عموماً إلى النتائج المؤسفة في نقصان تحليل ما: "إن معظم حالات الانتحار التي تحدث خلال علاج نفسي ما تنجم عن عمليات خاطئة من هذا النوع." (HDA, 63)

---

1) Nicolas de Cuse, *De la docte ignorance*, Rivages, 2007.

2) Nicolas de Cuse, *De la docte ignorance*, XII, II

ينبغي أن نُسجِّل، بصدد هذه النقطة، أن يونغ يتناول ثانية ثيمة لامعرفة *inconnaissabilité* أخيرة لمبدأ الأشياء كلِّها، وأن معرفتنا لا تبلغ في أحسن الحالات إلَّا تجلِّيات الواقع النهائي. (*Cf* "نؤكِّد أننا نعرف الله في طاقاته، ولكننا لا نَعدُ قطُّ أننا نقترب منه ولو في جوهره، لأن جوهره يظلُّ غير قابل للولوج، بينما طاقاته تصل حتَّى إلى حيث نحن موجودون."

(Basile de Césarée, Lettre 234, *Partologie grecque*, 32)

3) H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, chap. I, section : " *L'élan vital* " ou *La Pensée et le mouvant*, dans H. Bergson, *Œuvres*, PUF, 1959.

ويكون من المناسب، بناء عليه، أن نميِّز، بحِذْق، فضاء الروح والعقل الذي يُنشِّطها بواسطة الطاقة، بأن ينتظم كلُّ شيء تحت قيادة حقيقة إلهية للروح التي وحدها تجلب إليها تجلِّياً داخل الحياة النفسية: "هل الطاقة هي الله، أو أن الله هو الطاقة؟ هذا لا يفيدني كثيراً، فالفعل يظلُّ عِصِيَّاً على الفَهْم في كلِّ معرفة بالأسباب. وعلى العكس من ذلك، ينبغي أن أكون على علم بإمكانات التفسير السيكولوجية." (HDA, 63) من أين ينبع الاهتمام المتَّقِد كلُّه لدى يونغ لذلك الإجراء الذي يُسمِّيه ميتر إيخارت: "ميلاد الله في الروح" والأخذ بعين الاعتبار تجلِّي هذه العَظَمَة غير القابلة للقياس (PT, 238, 249) على أنها "مكبوت لِلَّاوعي" (TP, 240).

ميشال كازيناڤ

روح / عقل Anima / animus

»» الروح والعقل (*anima/animus*) صور لاواعية للآخر تظهر في الأحلام، والأساطير، والفنون، والأديان، هذا الآخَر يَمْثُل بخصائص الجنس الآخر (هو ما نحدِّده اليوم كنوع مضادّ): الروح عند الرجل، والعقل عند المرأة. هذان النموذجان الأصليان يؤسِّسان التصوُّر اليونغي لثنائية جنس نفسية *bisexualité psychique* (خُنْثَوِيَّة نفسية).

يثير الروح والعقل تمثُّلات تنزع لتتشخَّص كما يمكننا أن نرى ذلك في الأحلام حين يبدو الروح والعقل بملامح امرأة أو رجل مجهول. إنهما يظهران أيضاً بكيفية تظلُّ لاواعية دائماً، عبر الإسقاطات التي تبذر الاضطراب في علاقات الرجل والمرأة.

»» يُنجز يونغ، على شكل صوت أنثوي، تجربة حَيَّة على مظهر مجهول لحياته النفسية الخاصَّة التي "لا تتوقَّف على مركز للكلام." (MV, 216). فبإقامة حوار داخلي مع هذا الصوت، فإنه يخلق مركز الكلام هذا، أعني مكاناً نفسيا للمواجهة بين الوعي واللاوعي، بين الفتنة والتسمية. وانطلاقاً من هذه اللحظة المؤسِّسة، يطور يونغ مظهراً أساسياً لنظريته حول الاشتغال النفسي، منذ كتابه "نماذج بيسكولوجية" سنة 1921، حيث الروح، في وظيفتها العلائقية باللاوعي، تكون حاضرة كمُكمِّل للخَصِيْصَة الخارجية التي هي دمغة للشخصية، إلى حدود "سرّ الاقتران" *misterium conjunctionis* سنة 1956، كتاب تمَّت فيه دراسة التعابير الرمزية والميثولوجية للروح في المجال الخاص للخيمياء.

وبالنسبة إلى يونغ، هذه الخُنْثَوِيَّة النفسية هي مُعطَاة من ذي قبل: فالروح "هي عنصر مُكوِّن يضغط بثقله على الرجل" (Cor I, 253)، كما أن العقل يضغط بثقله على المرأة، في السرَّاء (لَمَّا تصير هذه العناصر واعية) وفي الضرَّاء (حين تظلُّ هذه العناصر لاواعية، أو حين نتماهى[1] معها).

إن سِجِلَّ الروح هو ذلك المتعلِّق بالعالَم الانفعالي والآصرة، الخاصّ بالإيروس، حيث يتجلَّى فيه الحدس، وقابلية الانفعال، والاستجابة، والسقوطية، والظلام، ولكنْ، أيضاً الحقد والخيانة. إن سجلَّ الروح هو الخاصُّ بالقوَّة، وبالعمل، بالمعنى وبالفعل.[2] فالطاقة، والمثابرة، وإرادة

---

1) المقصود بالتماهي في حقل علم النفس هو : تقمُّص نفسي، أي رغبة لاشعورية في التشبُّه بشخص آخر، أو استبدال شحنة موضوع مرفوض بموضوع آخر قد وُجِد داخل الأنا. المنهل - ص 332 - (المترجِمة).

2) E. Jung et J. Hillman, *Anima et Animus*, Seghers, 1981.

الوضوح تُبَلْوِرُ العقل، ولكنْ، أيضاً الأحكام المُسبَّقة، والآراء الحاسمة، والصلابة والصرامة. "فالروح هي شعور لامعقول، والعقل هو فَهْم لامعقول." (PAM, 56)

لقد تفرَّغ يونغ طيلة حياته لجَمْعٍ مدهشٍ مقارِنٍ للموادِّ الإكلينيكية والميثولوجية التي تخصُّ الانحرافات المتعدِّدة لهذه التشخيصات اللاواعية والمخالِفة جِنْسِيَّاً، وهذا قد قاده، عبر التماس مُصادَرَة كُلِّيَّتها، إلى اعتبارها كنماذج أصلية، ولو أنها، في علاقتها مع الصور الأبوية، يجب أيضاً أن تكون معتبَرَة كعُقَد. لقد فكَّر يونغ زمنا أن العقل يمكنه أن يكون "تكثيفاً لكلِّ التجارب المتراكمة من لدن السلالة السلفية الأنثوية في اتِّصالها بالرجل" .(DMI, 195) فالإعداد اللاحق لنظرية النماذج الأصلية قد قاده إلى أن يتأمَّل بالأحرى الروح والعقل مثل رسوم خيالية منظِّمة للسلوك، الذي يمكن وَسْمُه، على وجه الخصوص، في المجال العلائقي.

يصف يونغ الروح والعقل كتشخيصات لِلَّاوعي، محافظاً على صلة تعويض (انظر هذا اللفظ) مع الهوية الجِنْسِيَّة الواعية، وهذا يضفي عليها مظهراً "دُونيَّاً" وبدائيَّاً، وكاريكاتوريَّاً (MFO, 59) يمكن أن يُولِّد تأثيراً مُهيِّجاً. إنه يُلِحُّ، بالقَدْر ذاته، على كيفية الاشتغال التِّلْقَائِيّ الذي يُميِّزهما، والذي يجعل، على سبيل المثال، أنه مهما كانت درجة النضج التي يبلغها إنسان ما، فإن اندماج روحه (بواسطة امتلاك وعي خارجي، كأن لا تكون الروح معكوسة أبداً على موضوع خارجي) يظلُّ مؤقَّتاً ونسبياً. (Cor. IV, 171)

وسواء تَمَوْقَعْنا داخل منظور ورائي أو داخل منظور فينومينولوجي،

فملامح تجلِّيات الروح والعقل تتطوَّر بواسطة عمليات تحرير متتالية مع التميُّز سواء بالهوية اللاواعية مع الوالدَيْن (PAM, 51)، أو بالتأثير بواسطة اتِّصال ربَّاني (لزوج ربَّاني)، أو تلك الخاصَّة بإله خُنْثَى[1]. (PR, 53)

تأخذ الروح والعقل عند الطفل شكلاً شخصياً بالتدريج انطلاقاً من العلاقة مع الوالدَيْن (بما فيه لاوعي الأُمّ بالنسبة إلى الذَّكَر، ولاوعي الأب بالنسبة إلى الأُنثى). في سنِّ البلوغ، وفي مرحلة "تحديد النموذج الأصلي"[2]، يحصل نشاط الروح والعقل معاً في دفعة الغريزة الجِنْسيَّة، ولكنهما يتمايزان عن العقد الوَالِدِيَّة. و"بعد سنِّ البلوغ [...] يتألَّف نموذج أصلي جديد بأشياء برَّاقة، لدى الرجل، يكون ذلك الخاصّ بالمرأة، ولدى المرأة، ذلك الخاصّ بالرجل. هذان الوجهان كانا أيضاً مَخفيَّيْن تحت قناع الوالدَيْن". (PAM, 51)

في سنِّ الرُّشد، يتتابع التطوُّر في حدود اقتضاءات التفرُّديَّة وفي إمكانات الوعي بالذات. فمواجهة الروح للفعل يحدث، في غالب الأحيان، في أثناء التعقيدات العلائقية، وبالخصوص في الحياة الجِنْسِيَّة، حيث تُخلَق انتظارات خيالية تجاه الشريك، والتي تكون منبعاً للصراعات. وحين يمكن لهذَيْن الوجهَيْن أن يصيرا واعيَيْن، فإنهما ينكفئان على ذاتَيْهما. "إنهما يُمثِّلان وظائف تنقلان إلى الوعي مكبوتات اللاوعي الجَمْعي". (A, 33) فيصير الروح والعقل وسِيطَيْن "مضخَّتَيْن نفسيَّتَيْن"، أي "مُوصِلَيْن خاصَّيْن بالروح".

»» لقد ميَّز يونغ الروح والعقل انطلاقاً من نماذج أصلية للذَّكَر

---

1) إله خُنْثَى *Dieu hermaphrodite* – في الإنسان والنبات: كلُّ ما يحمل أعضاء التناسل الذَّكَرِيَّة والأُنْثوِيَّة معاً. الكامل الكبير زائد، ص 584. (المترجِمة).

2) D. Lyard, *Les analyses d'enfants*, Albin Michel 1997, p. 157.

والأُنثى في المجتمع الغربي لبداية القرن العشرين. فانطلاق دراسات النوع Gender studies في الولايات المتَّحدة الأمريكية، منذ سنوات 1970، بمساهمتها في تطوير تعريفات الذكورة والأنوثة، قد أعاد الاعتبار ثانية إلى العلاقة التي أقامها يونغ بين الرجل والروح، والمرأة والعقل. فمثلاً، يعترف جيمس هيلمان James Hillman، بأنه "يبدو صعباً أن نَعْزُوَ الروح لجنس واحد هو المذكَّر. فالمؤنَّث و"الحياة" كما مُمَاثَلات الروح تطابق الغُنُوصِيَّة، في الهند، وفي الصين، تتعلَّق بالرجل كما بالمرأة"[1]. وتَبْعَاً لهذا، فإن عدداً ممَّنْ جاؤوا بعد يونغ يخالون أن حَصرْ تجارب الروح عند الرجل والعقل عند المرأة يتعلَّق بتبسيط خاطئ لهذه المفاهيم التي تجاوزها عالم المعرفة فيما يتعلَّق بالفرق بين الأجناس. وغاستون باشلار[2] Gaston Bachelard، من جانبه، وبرجوعه إلى يونغ، قد استدعى كتابه "في العقل" تميُّز الأعمال العلمية، وعملاً "في الروح" سيكون دَمْغَةَ كتابات حول الشِّعْر والفنون.

نُسجِّل، فضلاً على ذلك، أن مدارس أخرى تحليلية، باتِّباعها منطق نظرياتها الخاصَّة، قد وجدت ثانية، هذا النوع من الحقيقة مُعيَّناً بأسماء أخرى. فمثلاً، "العنصر الأنثوي الخالص" الموجود عند الرجل، وعند المرأة، الذي يصفه وينكوت[3] Winnicott و"الموقع الأنثوي للرجل" للحلقة الدراسية العشرين لجاك لاكان.

كلير دورلي

---

1) E. Jung et J. Hillman, *op. cit.*, p. 140.

2) G. Bachelard, *La Poétique de la rêverie*, PUF " Quadrige ", 6ème éd., 2005.

3) D. Winnicott, *Jeu et réalité*, Gallimard, 1975, p. 106.

روحي مقدَّس Numineux

«» يستعمل يونغ هذا اللفظ الذي نحته رودلف أوطُّو[1] *Rudolf Otto* انطلاقاً من الكلمة اللاتينية ألوهية "نومن"[2] *numen*، وذلك لتصنيف الأثر الانفعالي الناتج عن التنشيط العفوي لنموذج أصلي ما. فمستوى الوعي قد انخفض، والذات قد حصل وضعها "في حالة قشعريرة، أي خضوع هادئ" (RC, 503)، وبواسطة روحيَّتها المقدَّسة، فإن الصور أو الوضعيات المتعلِّقة بالنموذج الأصلي "لها فعل معيَّن، مهما أنها غير مفهومة عقلياً" (RC, 394)، إلَّا أن أثرها يظلُّ مُلتبِساً. "يمكنه أن يكون مُنقِذاً أو هدَّاماً." (RC, 528)

«» فالصور النموذجية الأصلية التي ظهرت في الأحلام تُنتِج، على العموم، "تأثيرات روحية مقدَّسة وعلاجية. هنا حيث توجد **تجارب أصلية** تتيح، في الغالب الأعمِّ، للمريض ولوجاً إلى حقائق دينية تمَّ نَبْذها في النسيان طويلاً" (Cor. III, 111). غير أن الفتنة التي تمارسها الصورة يمكن أن تُثبِّت الأنا داخل تضخُّم نفسي خطير، حتَّى إنها في بعض الأحيان تتعهَّد تَعَصُّبَه. ولا يمكننا تجنُّب حَجَر العَثْرَة هذا إلَّا عبر الاعتراف بالطبع المستقلِّ ذاتياً للنموذج الأصلي، وحياته الخاصَّة، والمتميِّزة بوضوح عن تلك الخاصَّة بالأنا (Cor. IV, 204).

«» قبل أن يستعير، نهاية سنوات 1930، من رودلف أوطُّو لفظه، فقد استعمل يونغ كلمة مانا *mana* (وهو ما يُنتج فعلاً سحرياً) لتخصيص

---

1) Le Sacré (1917), Payot, 1995. يُحدِّد ردولف أوطُّو بهذا التعبير الجديد "صنفاً من التأويل والتقويم" للتجلِّيات اللاعقلانية للمُقدَّس

2) نومن *Numen* لفظ لاتيني، مُعادِلُه في اللغة الفرنسية هو: *dieté*: إله أو إلهة أسطورية ذو الصِّلَة بالمذهب التأليهي، وهو مذهب فكري يدعو إلى الإيمان بدِيْن طبيعي مَبنيٍّ على العقل لا على الوحي، ولا يُقِرُّ بغير وجود الله. الكامل الكبير زائد - ص 305. (المترجِمة).

الاستقلال الذاتي وقوَّة الطاقة النفسية (EP, 92-93)، ثمَّ كلمة نومن *numen* (الإرادة، القوَّة الفاعلة للإله) لِيَعْرِضَ ما يبرز في الوعي بوصفه "حضوراً لا مرئياً"،(RC, 30) والذي لا ينبغي أن "نحاول إدخاله بالقوَّة [...] في الدائرة الضيِّقة للمجال الإنساني" (RC, 434). فاستعمال لفظ روحي مقدَّس، قد سمح ليونغ بأن يصف بدقَّة علاقات الأنا الواعي بعالم النماذج الأصلية، وعلى وجه الخصوص، مع النموذج الأصلي للهو، الذي "يُحرِّض إرادة الإله لتحقيق الكُلِّيَّة" (Cor. III, 61). فموقف الأنا، في هذا السياق، هو دائماً موقف المواجهة، لكنْ، من غير بطولة سنوات 1910 -1920. فإرادة الإله الخاصَّة بالنموذج الأصلي تنطوي على انتباه دون أوَّليَّة، فهي مفتوحة على الغموض، وقريبة من هذا "الانفعال المتأمّل فيه" الذي يتكلَّم عنه جورج باتاي[1]. ويُسمِّي يونغ هذا الموقف "دينيا *religieux*"، مُحيلاً إلى اللفظ اللاتيني *relegere* وليس إلى *religare* الخاصّ بالقدِّيس أوغسطين الذي يستحضر الصلة بالإلهي. إنه يتوقَّف عند ما هو جوهري، على الرغم من الطابع الذي لا يمكن فَهْمه الخاصّ بـ *numinosum* " (PR, 88)، على أن يعير "انتباهاً محترماً لتجربته" (PR, 87) وأن يعتبر "بشكل دقيق وبوعي بعض المشاعر، والتمثُّلات، والأحداث المتَّصلة بإرادة الإله" (Cor. V, 94).

إيمي أنبيل

زَكَانَة Aperception

»» "الزَّكَانَة[2] إجراء نفسي يحصل بواسطته ارتباط مكبوت جديد

---

1) G. Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, 1954, p. 18.

2) الزَّكَانَة، *Aperception*: هي الإدراك المميَّز. المنهل ص 56. الإدراك الواعي. الكامل الكبير زائد - ص 47. (المترجِمة).

بمكبوتات مماثلة حاضرة بشكل مُسبَّق، مهما اعتبرناه بصفته معروفاً ومفهوماً أو واضحاً". (TP, 411) فالزَّكَانَة تقول بأن شيئاً ما موجود، والزَّكَانَة تحدِّد ماهية هذا الشيء الموجود.

تمَّ ابتكار تصوُّر الزَّكَانَة من لدن ليبنتز *Leibniz* في القرن السابع عشر لتسمية تصوُّر شامل، يتكوَّن من عدد كبير من الإدراكات الصغيرة. ولقد حدث التقاطه مجدَّداً، بالتحديد، من لدن كانط *Kant*، وبعد ذلك بأمد طويل من لدن ويندث *Wundit*، في مراعاةٍ وَسَمَتِ المعنى، وشملت اهتمام و"وظيفة الواقعي" (أو "التكيُّف البسيكولوجي مع البيئة") كما يتحدَّث عن ذلك جاني (PMM, 25-26). لقد جعل منها يونغ إجراء نفسياً مُركَّباً، يسمح برَبْط مكبوت جديد ذي أصل داخلي أو خارجي لمكبوتات معروفة من ذي قبل، ممَّا يتيح الحصول على تمثُّل واعٍ. فالزَّكَانَة تستدعيها الذاكرة التي تجعل موضوع الإدراك في علاقة مع ما تمَّ الالتقاء به من ذي قبل، في الفكر، الذي يحدِّد وجوده، ولكنْ، أيضاً في وظيفة القيمة التي تُقوِّم أهمِّيَّته.

»» لقد حدَّد يونغ، انطلاقاً من تجربته الخاصَّة، تصوُّر الزَّكَانَة: خلال مرحلة الانكفاء على الذات، ثمَّ التراجع عن هذا الانكفاء الذي تلا قطيعته مع فرويد (MV, 198)، لقد وجد يونغ نفسه في مواجهة مكبوتات مجهولة، كان بمستطاعها أن تستغرقه. وباعتماده على معرفة باللاهوت، فقد تمكَّن من أن يبدأ في منحها شكلاً في "المواعظ السبع للموتى".

في بداية حياته، داخل العلاقة الأوَّليَّة، فإن الوظيفة الزَّكَانِيَّة *fonction aperceptive* تكون مدعومة بأقوال الأمِّ، التي تضع كلمات على مَعِيْش ابنها. نستطيع أن نُقَرِّب هذه الوظيفة الزَّكَانِيَّة ممَّا يُسمِّيه بيون *Bion*

الوظيفة ألِف *Alpha* للأُمِّ، أي قدرتها على تأَييضِ*métabolisme*[1] المَعِيْشَات الحواسِّية الخامّ لطفلها (استيهامات، رغبات، حقد، حصر نفسي ...)، على هذا النحو، لتحويلها إلى عناصر قابلة للتمثُّل[2]. إن تشويشات حادَّة للعلاقة المبكِّرة تترك المُجَرَّب عليه دون تصوُّرات زَكَانِيَّة: المُجَرَّب عليه مُعرَّض في حياته إلى عدد من الأوضاع التي لا يتمكَّن من التفكير فيها أو تقويمها، والتي لا تأخذ معنى لها إلَّا بالنسبة إليه.

في التحليل، إن الوظيفة الزَّكَانِيَّة للمريض تستند على تلك الخاصَّة بالمُحلِّل *Analyste*، وعلى وجه الخصوص في العمل المتعلِّق بالأحلام والصور عبر التوسيع، لذلك يؤكِّد يونغ على ضرورة أن يكون المُحلِّل ذا معارف واسعة في مجالات متنوِّعة، بإمكانها أن تغني تداعيات المُحلَّل *Analysant* "من دون إدراك واعٍ سابق للوجود من قبل، فالزَّكَانَة، هي كما نعلم، مستحيلة. وهكذا يتمُّ تفسير عدد من الاضطرابات العُصَابية التي تقوم على ما هو جوهري على أساس أن بعض المكبوتات التي لا يمكن استقبالها في الوعي، في حال فقدان التصوُّرات [...] تصير متألِّقة في اللاوعي".(A, 185) إنها الرموز (انظر "رمز") التي تتيح للمكبوتات اللاواعية بأن تكون موجَّهة داخل الوعي وأن تُدمَج فيه، "وإذا لم تكن بالفعل على هذا النحو، فإن طاقتها المعتبَرة دائماً تنسحب في مكبوتات واعية، عادة، أقلّ بروزاً، وترفع كثافتها إلى درجة مَرَضية. من هنا تولَد رُهابات وهُجاسات من دون أُسُس ظاهرة" .(A, 186)

سوزان كراكوياك

---

1) تأييض *Métabolisme*: تَحَوُّل غذائي، استقلاب، مجموع تبدُّلات تتمُّ في الجهاز العضوي، وبها تُؤَمَّنُ الطاقة الضرورية للعمليات والنشاطات الحيوية التي بها تُمَثَّلُ الموادّ الجديدة للتعويض عن المندثر منها. الكامل الكبير زائد، ص 776. (قوَّة التجدُّد والدثور، والبناء والعدم في الكائن الحَيّ) معجم جبُّور عبد النور. (المترجمة).

2) W. Bion, *Aux sources de l'expérience*, PUF, 1979.

زنا المحارم Inceste

»» بالنسبة إلى يونغ، فإن طابو زنا المحارم ليس هو مَنْ أكره البشرية على التطوُّر، بل هو النزوع الغريزي للإنسان، الذي تحدَّر منه هذا الطابو وغيره من الطابوهات. إن نقطة الشقاق هاته مع فرويد، ستقود الرجلَيْن إلى القطيعة. وحَسْب يونغ، فإن فرويد بقي، بصددها، في تفسير جِدّ بيولوجي، حين جعل من عُقدة أوديب "العُقدة النووية للعُصَاب" وبـ "حاجز زنا المحارم" الوقاء الذي يتيح له إيجاد حَلٍّ له[1]. وبدلًا من أن يتأمَّل تحت الزاوية الوحيدة التي يعتبرها جِدّ دفاعية، يقترح يونغ نفسه لتفسير زنا المحارم كرمز للآمال والعودة إلى "العالم الضائع" للطفولة، الذي يتجلَّى من خلال انحسار اللِّبِيْدُو باتِّجاه الطبقات القديمة لِلَّاوعي حين "يصبح من الضروري إجراء أعمال صعبة بهدف التكيُّف" (MAS, 393).

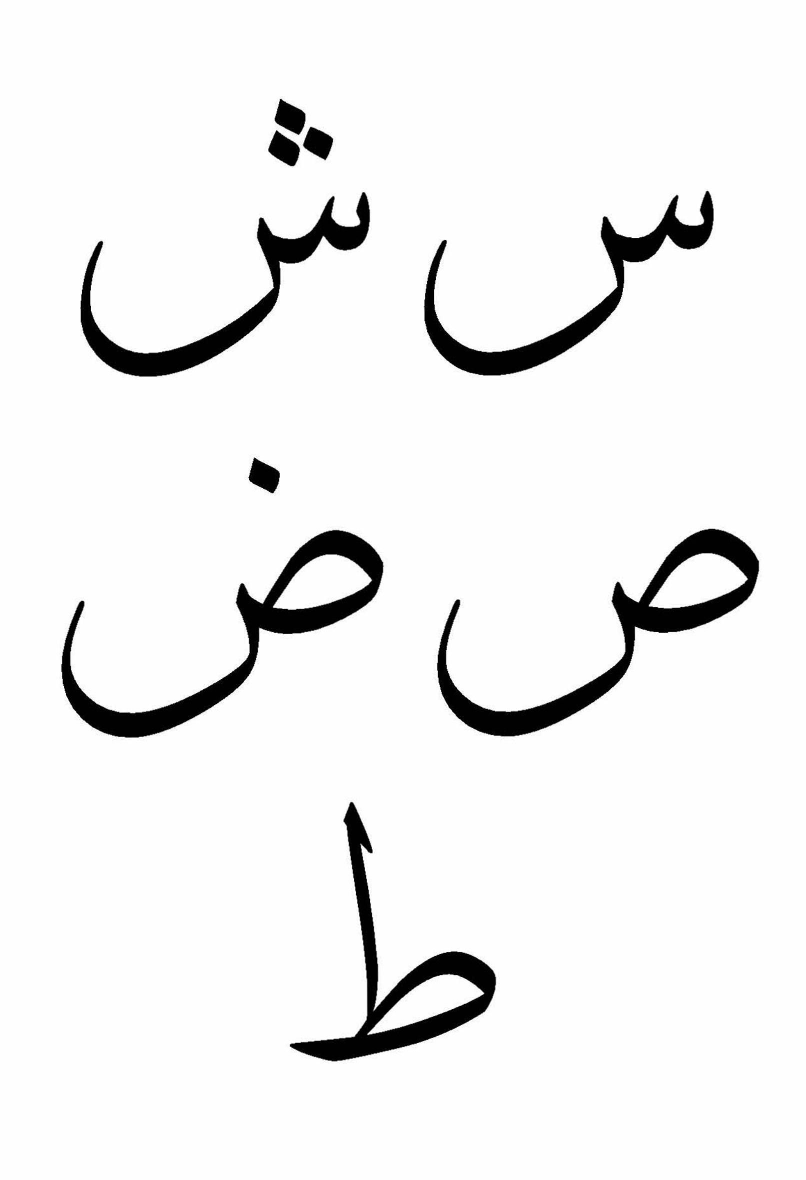
»» في كتابه "استحالات داخلية ورموز اللِّبِيْدُو"، يصف يونغ زنا المحارم كموضوع شمولي يتجاوز كثيراً أهدافه الظاهرة، ويوجد ضمن عدد من الأساطير، والحكايات والديانات. في صراعه من أجل الحياة، فالبطل الذي يصبو إلى أن يُخْصِبَ الأُمَّ وأن يُولَد ثانية منها، ينبغي له، في الوقت ذاته، أن يمتنع عن هذا الإغراء الآثم، ليتحرَّر من الأومي. وفي بُعده المتَّصل بالنموذج الأصلي، إذا لم تتمّ عرقلته، فإن الرغبة في الأُمِّ تقود نحو العودة إلى الهوية القديمة مع الأُمِّ الكبرى *Grande Mère* (انظر هذا اللفظ) وإلى المواجهة الضرورية للأنا مع اللاوعي. وهكذا، يصير زنا المحارم استعارة للوحدة النفسية مع الذات نفسها، وبناء عليه، لتطور الوعي. إنه ما يُلْزِمُ على المواجهة والانفتاح على ما هو مجهول وجديد في الذات، متيحاً بذلك، العبور من حالة "الطبيعة" (انظر "الإنسان الطبيعي") إلى حالة "الثقافة" أي توسيع الوعي.

---

1) S. Freud, *Totem et tabou*, Payot, 1968.

»» فحول النموذج الخيميائي لزنا المحارم مع الأُخت، والأُخت الروحية *La soror mystica*، أو اللاوعي المؤنَّث لـ "المُشايِع" (الروح) يتمفصل التصوُّر المعقَّد الذي يملكه يونغ عن التحوُّل. فتشابك المكبوتات النفسية التي يتمُّ إسقاطها خارج اللاوعي تطابق وحدة روحية *Unio mystica* حيث يصير الرجل والمرأة واحداً، بواسطة الاعتراف (الاحتفال بالعرس) من هذا الجانب "الآخر" للمُجَرَّب عليه نفسه: "يرمز زنا المحارم إلى وحدة الكائن مع ذاته نفسها" (PT, 77). إنه يمثِّل الوحدة غير التركيبية، وداخل ضغط، مكبوتات نفسية متعارضة، يكون هدفها هو معادلة التفكُّك النفسي. فهذا ما يُسمِّيه يونغ التفرُّديَّة أو تحقيق الهو.

ڤيڤيان تيبودييه



س ش
ص ض
ط



شبه النفسي **Psychoïde**

»» إن لفظ شِبْه النفسي *psychoïde* يميِّز ما يوجد في النموذج الأصلي، ويمكن أن ينهض من العقل كما من المادَّة. فهو من طبيعة لا يمكن تصنيفها بأنها نفسية، فما هو شبه النفسي هو من صنف التعالي. فشبه النفسي تمَّ استعماله كصفة لمقاربة واحد من بين مظاهر النموذج الأصلي. إنه غير قابل للمعرفة، أو للاستيعاب، إنه ينتمي إلى مجال اللاوعي.

لقد حصل استعمال هذا اللفظ قَبْل يونغ من لدن دريش *Dreisch* الذي فهم منه الكمال الأوَّل[1] للفعل *l'entéléchie*، وتحسين العمل. ثمَّ بلولر الذي داخل منظور علمي، يُرجع شبه النفسي إلى ظواهر من نوع ارتكاسي*reflex* ومتضمَّنة داخل تطوُّر النوع والحفاظ على البقاء. فهو يلتبس بالنفس، ويأخذ يونغ على بلولر فعل اشتقاق أجزاء من الدماغ، "روح الجذع المخِّي"، رابطاً إيَّاها على هذا النحو بالأساس العضوي. فشبه النفسي عند يونغ لا علاقة له بأيِّ نشاط دماغي (SP, 94). ويسجِّل طبيعة النموذج الأصلي التي هي، في الآن معاً، نفسية وماديِّة،

1) *Entéléchie*، كمال أوَّل: مصطلح أرسطي يُراد به: -1 ما تمَّ في مقابل ما لم يتمّ والكمال الذي يتحقَّق بهذا التمام. -2 الصورة أو اللوغوس الذي يخرج ما هو بالقوَّة إلى ما هو بالفعل. ويُطلَق على النَّفْس فيقال: هي كمال الجسم. الكامل الكبير زائد - ص 411. (المترجِمة).

حيث تظلُّ مسؤولة عن ظواهر التزامنية، أعني التطابقات الدَّالَّة بين ظواهر تحدُث فجأة بطريقة آنية دون رابط سببي. لقد جعل منها يونغ حقّاً فرضية أن المادَّة والنفس هما "مظهران مختلفان للشيء الوحيد نفسه" (RC, 540). (انظر "العالم الواحد"). لقد كتب يونغ إلى باولي سنة 1952 قائلاً: "النماذج الأصلية شبه النفسية هي جزء من جوهر النفسية. ويملِك النموذج الأصلي تجريبياً خاصِّيَّة التجلِّي بطريقة ليست فقط نفسية وذاتية، ولكنْ، أيضاً مادِّيَّة وموضوعية، أي إننا نستطيع، عند الاقتضاء، أن نبرهن على وجوده من خلال حدث داخلي ونفسي، وفي الآن ذاته خارجي ومادِّيٍّ. إنني أرى في هذه الظاهرة علامة هُوِيَّة سجلَّات مادِّيَّة." (190-PJ, 189)

«» وحَسْب يونغ، فأطروحة شوبنهاور (وجود سبب أوَّل، والإرادة المتعالية التي تحدِّد نظام الطبيعة) تظلُّ مُعتقَلة داخل التفسير السببي (32-SP, 29). فمن جانبه يفضِّل فرضية رابط عَرْضِيٍّ *lien transversal* حسب الاتِّجاه: "[...] إن الاتِّجاه الوحيد نفسه (المتعالي) يمكن أن يتجلَّى مؤقَّتاً في النفس البشرية وفي تنسيق حدث خارجي متزامن ومستقلّ" (SP, 76). ويلعب عدم لزوم الحدوث *la contingence* دور عنصر تنظيمي للعالم، ويرسلنا ثانية نحو نظام عامٍّ لا سببي أوَّليٍّ.

إن البحث عن نظام عامٍّ ليس جديداً، إنه يُنعش كذلك البحوث الحالية التي تنزع نحو ابتكار حقل مُوحَّد لِمَا هو مادِّيٌّ ونفسي، والذي سيشمل اكتشافات الفيزياء الحديثة، النسبية والفيزياء الكمِّيَّة. فمنتدى قرطبة حول مبحث "العلم والوعي"[1]، سنة 1979، اعتُبِر حدثاً تاريخياً

1) *Science et conscience. Les deux lectures de l'univers*, Colloque de Cordoue ; Stock/France Culture, 1980.

في هذا الشأن. فالأمثلة المقترحة، مثلاً من صنف مُضمَر لـ د. بوم[1] D. Bohm تسير جنباً إلى جنب مع الفلسفة، والروحانية[2] بحيث إن المندِّدين بها قد استطاعوا تصنيفها بلاعقلانية ما بعد الحداثة. إنه لم يبقَ إلَّا أقلّ - ومن غير اللجوء إلى فرضية معرفة مطلقة أو وعي زائد التنظيم للوجود - من ذلك السؤال المتعلِّق بعلم خاصٍّ بالذات هو الذي يجد نفسه مطروحاً.

أراد يونغ أن يتميَّز عن تأمُّل فلسفي مثلما عن وضع ميتافيزيقي. إنه يحترس جدّاً كذلك من قبول تعويض الميتافيزيقا بالعلم. ليست لدينا وسيلة علمية لإقامة معنى موضوعي لا يكون مجرَّد مُنتَج للنفس. في فصل "الهو وحدود نظرية المعرفة"(MC, II)، يفسِّر يونغ خطَّته: "في هذا الوضع المريب للغاية، يبدو لي، مع ذلك، أنه من باب الاحتراس والعقل، أن نعتبر أنه لا يوجد ليس فقط لاوعي نفسي، ولكنْ، لاوعي شبه النفسي، قبل أن ندَّعي صياغة أحكام ميتافيزيقية لا تُقاس بالعقل البشري. لا يحقُّ لنا أن نخشى أن التجربة الداخلية تفقد بهذا الفعل، كيفما كان الأمر، حقيقتها وحيويتها. إن موقف الاحتراس والتمييز لا يمنع أبداً تجربة ما، بل على العكس، فإنه يسمح بها." (MC. II, 358)

بيرناديت ڤاندنبروك

»» نعثر هنا ثانية على سؤال صعب واجهته الفيزياء الكمِّيَّة،

---

1) D. Bohm, *La Plénitude de l'univers*, Le Rocher, 1987.

2) روحانية، *Spiritualisme*، أو روحية: مذهب روحاني يقول بوجود جوهرَيْن، كلٌّ منهما مستقلٌّ بوجوده وبأفعاله: الروح بخصائصها الذاتية من تعقُّل وحُرِّيَّة وإرادة، والمادَّة بخصائصها الذاتية والحركية. الكامل الكبير زائد - ص 1265. (المترجِمة).

لعلاقات النفسية مع المادَّة لِما اتُّفق على تسميته "مشكل القياس". في الواقع، يكون من المفروغ منه، أن نتيجة تجربة ما يتوقَّف على نوع الملاحظة التي أردنا تحقيقها، أهو عقل الملاحِظ الذي يتفاعل مع المادَّة (أطروحة مدعومة مثلاً من لدن ڤون نومان *Von Neumann* أو من لدن وينيير *Wigner*)، أو ألسنا بالأحرى على صلة بـ "ذات إبستيمية"[1] حدَّدت النتيجة بشكل مُسبَّق بقرارها أن تجعلها سابقة عن التجربة التي تقودها؟

نعلم أن هذه الأطروحة هي المهيمنة حالياً، وأن الصلات الوثيقة لهيسنبرغ، وأكثر أيضاً، لباسكوال مع علم النفس الغيبي، تكون بهذا الفعل متَّهَمة بشدَّة.

بهذا الفعل، يبدو من المنسجم جدَّاً أن نَنْضَمَّ إلى رؤى بينروز[2] *Penrose* حول حقيقة ثلاثية (عالم المادَّة، وعالم الإدراك، والعالم الوسيطي والوَسَطِيّ الذي يسمِّيه عالم المُثُل الأفلاطونية) القريبة جدَّاً، في نهاية المطاف، من فكر المُسمَّى ألان كون[3] *Alain Connes*.

من وجهة النظر هاته، ومن خلال تعاونه مع باولي (PJ, *voir aussi* MC. II, 349 sv.)، وحيث يُشَبِّه، أكثر فأكثر، مفهوم النموذج الأصلي بمفهوم الفكرة الأفلاطونية *Eidos* (AI, 14-15)، ينفصل عن تكوينه الكانطي الأساس، حيث لا وجود لجسر ممكن بين النفس وشيء في

---

1) *Epistémologie*، إبستيمولوجيا: نظرية العلوم أو فلسفة العلوم: دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة نقدية تُوصِل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية. الكامل الكبير زائد - ص 423. (المترجِمة).

2) R. Penrose, *A la découverte des lois de l'Univers*, Odile Jacob, 2007 et Les *deux* infinis et l'esprit humain, Flammarion, 2002.

3) C*f*., particulièrement, son dialogue avec J.-P. Changeux, *Matière à penser*, Odile Jacob, 2000.

ذاته يختفي في قلب الظاهرة، ولا مع الألوهية *numen*، جوهر كلِّ تجلٍّ عقلي أو روحي.

فمفهوم العالم الواحد، (MC. II, 337-348)، المستعاد من عند جيرار دورن، ومن بعده سكوت إريجين[1] *Scot Érigène*، قد سمح، على هذا النحو، بالتفكير بشكل جماعي في الاستقلال الذاتي للنفس وتجذُّرها المزدوج داخل المادَّة والعقل: "أفْهَمُ من لفظ النموذج الأصلي خاصِّيَّة أو شرطاً بنيوياً مُلازِماً للنفس، التي تملِك هي نفسها، بكيفية ما، جزءاً مرتبطاً بالدماغ." (PR, 196) (أو انظر الاعتبارات حول الصلات مع الجهاز المخِّي الشوكي في "تفسير الأحلام").

إن الروح في مبدئها، تتحدَّد منذئذ كعالم وسيطي بين تنظيمَيْن للواقع، وهما محيطان بها، فتجد نفسها قريبة جدّاً من تصوُّر عالم الصور *mundus imaginalis* الذي نَبَشَه هنري كوربان من عند الأفلاطونيِّيْن الجدد للإسلام، على وجه الخصوص، كتابات السُّهْرَوَرْدِيّ[2]: تحت قيادته يمكننا أن نفكِّر في جسدانية العقل، كطبيعة روحية للجسد.

فالانفعالات التي تتحكَّم فينا، والتأثُّرات الأوَّليَّة التي تستقرُّ فينا، ليست غريبة عن تكوين العقل كما نستعمله في تنظيمنا للواقع: إن أعمال دامازيو[3] *Damasio* ليست بعيدة جدّاً، فضلاً عن ذلك، فقد تمَّت إعادة تأطيرها داخل "تثليت وحدوي" لِمَا هو إنساني ممَّا يمنحها عمقها المجالي كلَّه، ويسمح بمَدِّ جسور بينها وبين علم النفس بصفتها هكذا.

ميشال كازيناف

---

1) J. Scott Érigène, *De la division de la nature*, livre II, op. cit.

2) H. Corbin, *En Islam iranien*, II, Gallimard. Voir *particulièrement* de Sohrawardî, *Le Récit de l'exil occidental*, Fata Morgana, 1993.

3) A. Damasio, *L'Erreur de Descartes*, Odile Jacob, 2001.

Personnalité شخصية

»» يميِّز يونغ بوضوح الشخصية الإجمالية التي لديها ملامح واعية وقاعدة لاواعية غير محدودة (GP, 260) عن الأنا الوحيد الذي تَلْتَبِس به دائماً. فالتحديد الذي يقترحه لها لا يطابق في هذه الحالة ذلك الذي نجده في المعاجم، التي تُشبِّه الشخصية بالأنا الواعي، والمُدرَك مثل "ذات وحيدة ودائمة" (*Petit Robert*). بالنسبة إلى يونغ الذي اعتنق أطروحة المدرسة الفرنسية حول تفكُّك الشخصية، ويعترف، بناء عليه، بوجود "تعدُّد الشخصيات داخل نفس الفرد" (TP, 406) فلا يمكنها سوى أن تكون مجموعاً مركَّباً من جُزَيْئَات نفسية ذات خصيصات متغيِّرة ومُتَنَاتِلَة *hétérogènes*. فالشخصية الراشدة هي حقّاً "**كُلِّيَّة نفسية محدَّدة**، قادرة على **المقاومة** و**ممنوحة بقوى**" (PAM, 248)، لكنها تظلُّ خاضعة لصيرورةٍ ولتغيُّراتٍ ما "ذات مضاعفات إيجابية وسلبية ثقيلة" (AS, 42). في الحقيقة، يمكن للشخصية أن تتطوَّر وتعرف "امتلاء جديداً" (AS, 92)، مثلاً، بأن تَسْتَلْحِقَ "نصفها السفلي"، الذي هو الظلُّ (ESE, 128)، أو بأن تكتشف كُلِّيَّتها الذَّكَرِيَّة والأُنْثَوِيَّة (AR. I, 94). ويمكنها، على العكس من ذلك، أن تتطابق مع القناع *persona*: "إذ ذاك لا نعيش أبداً إلَّا وَفْقَ سيرته الذاتية" (AS, 28)، أو أن نكون مملوكين من لدن الظلِّ: "فالكائن يسيء إلى نفسه ويَعْلَقُ في أحابيله الخاصَّة" (AS, 28)، أو أيضاً بواسطة الروح والعقل: في الحالة الأولى، تصير الشخصية "متقلِّبة الأهواء، متطرِّفة وانفعالية"، وفي الثانية، "صلبة ومُطَوَّقَةً بمبادئ" (AS, 28). وفي الحالات الأخطر "يمكن أن تبلغ إلى حدود انفجارها، أي إن المُجَرَّبَ عليه *subject- sujet*، الذي كان

فُصامانيَّاً[1] *schizoïde*، سيمرُّ من الشيزوفرينيا" (GP, 249). وبناء على انسحاب تطابقات وإسقاطات (تلك التي تمنح الأنا وَهْمَ وحدته) وإدماج أجزاء مفصولة من الشخصية، ثمَّ إعادة تمركُزها ونمُوّها، فإن يونغ، بوصفه معالِجاً، يثير الانتباه إلى هاته الأمور.

»» يعود يونغ، في سيرته الذاتية، إلى تفكُّك الشخصية الذي تمَّ وضعه في مواجهتها خلال طفولته: "في أعماقي كنتُ أعلم أنني "اثنان"، يكتب قائلاً، الواحد هو ابن والدَيْه، ذاك الذي يذهب إلى المدرسة الإعدادية، وكان قليل الذكاء، قليل الانتباه، أقلّ اجتهاداً، وأقلّ لياقة وأقلّ نظافة من كثيرين غيره، أمَّا الآخر، على خلاف هذا، فقد كان عجوزاً، ومتشكِّكاً، وحَذِراً وبعيداً عن عالم البشر. لكنه كان في اتِّصال مع الطبيعة، وجهاً لوجه مع الأرض والشمس والقمر ..." (MV, 65). في هذا النصِّ، يُسمِّي "الشخصية رَقْم 1"، تلك الأكثر قرباً من الأنا ومن حدود حقله الواعي، و"الشخصية رَقْم 2" تلك "الأكثر شساعة"(MV, 112) التي تعيد علاقته مع "الله" ومع عالم النماذج الأصلية. فبالرَّغْم من الإغراء الذي يمارسه "الرَّقْم 2" يذْكر أنه ينبغي إعطاء الصدارة لـ "الرَّقْم 1" حتَّى نستطيع التصرُّف والحياة داخل "عالم البشر".

فهذه التجربة الحميمة لتفكُّك إشكالي، ولكنْ، غير ذُهَاني للشخصية - تتجلَّى سابقاً في "الشخصيَّتَيْن الاثنتَيْن" لأُمِّه (MV, 71) - هي التي

---

1) فُصَامَانِيَّة *Schizoïde*: نظير الفطام - فصيم. الكامل الكبير زائد - ص 1217. (المترجِمة).

- "الفُصَامُ هو الشيزوفرينيا،*Schizophrénie*: أي انقسام النفس أو الشخصية. شكل من أشكال المرض العقلي يتَّصف بالابتعاد الشديد عن الحقيقة (...) ويتميَّز بعدم الترابط بين العمليات العقلية والحياة الانفعالية. والشبيه بالمفصوم *Schizoïde* أنموذج من نماذج الشخصية، يكون فيه الاهتمام أو اللِّبِيْدُو أكثر توجُّهاً نحو الحياة الداخلية منه نحو العالم الخارجي." د. فاخر عاقل - معجم علم النفس - دار العلم للملايين - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية -1977 ص 101. (المترجِمة).

جعلت يونغ متأثِّراً جدّاً بأعمال ثيودور فلورني، وبيير جاني ومورتون برانس حول الشخصيات المضاعَفة أو المتعدِّدة. إنها كذلك التجربة نفسها التي ستُشكِّل مصدر أطروحته للدكتوراه سنة 1902 (التي يَعتبِرُ فيها ظواهر الوعي المضاعف التي لاحظها لدى ابنة عمِّه الوسطى، مثل "محاولات اختراق للشخصية المستقبلية" (EP, 204)، ثمَّ اكتشاف عقد مستقلَّة ذاتياً (التي أوَّلَها كجُزَيْئات نفسية مشطورة، والتي قارنها بتعدُّدية الأرواح لدى "البدائيِّيْن"). فالصور النموذجية الأصلية، التي تمَّ اكتشافها وتنظيرها بعد ذلك بقليل، تَظهر دائماً، هي أيضاً، مثل هكذا "شخصيات جزئية" تشبه "أقنعة، أو أشباحاً، خالية من المشكلات، ومن التفكير حول ذاتها، ومن الصراعات والشكوك، والآلام، إنها شيء أشبه بالآلهة التي لا تملِك فلسفة ..." (GP, 272-273)

يعتبر يونغ هذه الصور المشخَّصة كلَّها التي يصادفها الأنا في أثناء مواجهته مع اللاوعي، مثل وجوه "الآخر فينا، الشخصية المستقبلية، الأكثر شساعة وشأناً" (AS, 37). من الصراع بين الأنا وهذا الآخر المجهول "يمكن أن تُخرِج الحقيقةَ والمعنى، ولكنْ، بشرط أن يكون الأنا مستعدّاً ليمنح **الآخر** الشخصية التي هي مُخوَّلة له بشكل مشروع. إنه يملِك، بكلِّ تأكيد، شخصية بفعل وجوده أيضاً، كلُّ شيء مثل أصوات المريض العقلي، لكن محادثة مع نفسه لن تصير ممكنة إلَّا إذا قَبِل الأنا بوجود مُحَادِث"(AS, 39) .

»» خلال ندوة أُقيمت بڤيينا سنة 1932، يُسجِّل يونغ أن الشخصية هي فقط "في حالة نشوء داخل الطفل" والتي لن "تبلغ اكتمال تطوُّرها إلَّا شيئاً فشيئاً خلال مجرى الحياة" .(PAM, 249) كذلك، فإن الكيفيات التي تتجلَّى من خلالها الشخصية (العزم والكُلِّيَّة والنضج)

"لا يمكنها، ولا ينبغي أن تكون ما هو خاصّ للطفل" غير أن التربية التي يخضع لها دائماً تهدف إلى أن تجعل منه بديلاً راشداً، من دون فطرة وناضج قبل الأوان" (PAM, 249). وبالتصرُّف على هذا النحو، بحرمان الطفل من إمكانية أن يتطوَّر وَفْقَ إيقاعه الخاصّ، فإن الآباء والمُربِّين غير واعين أن هذا هو الطفل الموجود بدواخلهم والذين يسعون إلى تربيته. لا، بل، يُلاحظ يونغ "لا أحد بمستطاعه أن يطوِّر "الشخصية" التي لا يملِكها هو نفسه. ليس الطفل وإنما الراشد لا غير هو الذي يستطيع أن يَبْلُغَ الشخصية"، أعني أن يصل إلى "إظهار كُلِّيَّة كائن وحيد وخاصّ بأحسن ما يستطيع" (PAM, 250). ولأن الهو اللاواعي هو محور نموِّها، فإن الشخصية تكون "غير متوقَّعة" في تطوُّرها (PAM, 250): لا يمكننا سوى ملاحظة هذا واحترامه عند الطفل الصغير، فتربيته حصرياً، لا ينبغي، والحالة هذه، أن يتمَّ التعهُّد بها إلَّا بعد أن تكون شخصيَّته قد بدأت تمتدُّ. ويُلحُّ يونغ على فعل أنه، إذا لم يُعَرْقَلْ، فإن "تطوُّر الشخصية يَنْقادُ لأيِّ رغبة، لأيِّ أمر، لأيِّ رأي، إنه لا ينقاد إلَّا عند الحاجة، وينبغي أن يحصل تحفيزه بواسطة إكراه حاجة داخلية أو خارجية" (PAM, 252-253). وبناء عليه، فإن تفتُّح الشخصية هو "إخلاص إلى قانونه الخاصّ"، حيث ينطوي على اختيار ذاتيٍّ للعاطفة، و"قرارٍ أخلاقيٍّ واعٍ" (PAM, 253-254). ويحدِّد يونغ الاستعداد الطبيعي، كما لو أنه نداء صادر عن صوت داخلي، نداء يضع الذات، التي خرجت من سبيل سالك، وجهاً لوجه مع وحدتها، ولكنه يدلُّ على أنه يستطيع أن يلج إلى "حياة مَعِيْشَة بشكل فردي" (PAM, 261). إن "صيرورة" الشخصية، التي يدركها يونغ، منذ نعومة أظفاره، مثل "إنماء للوعي" (PAM, 268)، هي مغامرة تلتزم الذات بها، ومخاطرة تجازف فيها، ولكنْ، أيضاً قَدَرٌ يأخذه على عاتقه من

أجل أن يَلِجَ إلى هذا المجموع أو هذه الكُلِّيَّة المفارقة (التي تُقرِّب الأضداد)، والتي تتهيَّأ، شيئاً فشيئاً، خلال إجراء التفرُّديَّة.

إيمي أنييل

صبي/ عجوز Puer/ Senex

»» يُشبِه الدِّبْقَ[1] *gui* الذي يعيش عالة على الشجرة الذي يتثبَّت عليها، فالصبي الأزلي *le puer aeternus*، "لا يعيش إلَّا على أُمِّه وبها"، فلا "ينمو منه أيُّ جذر في العالم" (MAS, 432)، لهذا السبب يموت "في ريعان شبابه مع زهور الربيع" (Cor. IV, 63).

فحين يمكن لصورة النموذج الأصلي للصبي أن تنفصل عن العُقدة الأمومية عبر التضحية بالرابط الآثم *le lien incestueux* مع الأُمِّ، فإنما ترمز - كما تمَّ وصفها، بهشاشتها وقوَّتها، في الأساطير الكلاسيكية - إلى تجدُّد القوَّة الحيوية، وتجديد شبابها.

»» في معناه غير المَرَضِيِّ، فإن الصبي الأزلي ليس أبداً "طفل أُمِّه"، ولكن "الطفل يسوع" "طفل إلهيّ، بالطباع الخاصَّة بالأسطورة كلِّها: إنه مُتخلّىً عنه، مكشوف (مفصول في هذه الحالة عن أصوله)، وبشكل مُفارِق، يتعذَّر قهره (تحرسه الآلهة والحيوانات". فخُنُوثته *hérmaphrodisme* تجعل منه وسيطاً بين الوعي واللاوعي. إنه يشخِّص "طُرُقاً وإمكانات يجعلها الوعي في تحيُّزه." ويمثِّل "الدفعة الأقوى للكائن، والتي لا يمكن تجنُّبها أبداً، تلك التي تتوقَّف على التحقُّق من

---

1) دِبْقٌ أو هَدَالٌ، *le gui*: نبات طفيلي مُعمَّر يعيش على أغصان الأشجار المثمرة والحَرَجيَّة، وهو يستعمل ضدَّ الربو، ويُستخرج منه نوع من الدِّبْقِ جيِّد الصنف. الكامل الكبير زائد - ص 568. (المترجِمة).

تِلْقَاء نفسها" (IEM, 148). فالطفل الإلهي، في الواقع، ليس "فقط كائناً في البداية، ولكنْ، أيضاً كائناً في النهاية" (IEM, 158)، إنه الطفل الذي سنصيره، طفل اكتمال النُّموِّ[1]. فهو يرمز إلى الهو، خصوصاً حين يقترن بظلِّه الخاصِّ: العجوز الزَّحَلِيُّ والسَّوداوي *le senex saturnien*، صورة هي في الوقت نفسه متوقِّفة وجامدة في يقينياتها، التي تنقصها بالضبط الحيوية الجريئة للطفل، ولأب ذي "شخصية مانا *personnalité mana*" (DMI, 253))، ممنوحة بـ "إرادة عليا" وحكمة لا محدودة، صادرة، من دون شكٍّ، عن علاقة وثيقة باللاوعي أكثر من تجربة متراكمة، فاللاوعي: بصفته عجوزاً حكيماً هو أب الروح. (RC, 52)

إيمي أنبيل

»» فالصبي *puer* والعجوز *senex* هما متناقضا الوِجْدان (متكافئا الضدَّيْن) بشكل عميق، فقبل تعيين الصبي الأزلي، "*renatus in novam infantiam*" (*H. Corbin*) الذي يُنتجه العمل الخيميائي، أي بقَدْر إجراء التفرُّديَّة، فالصبي في حالة الولادة يَمْثُل دائماً على شكل ملامح عُطَارِد *Mercure*، إله الكذب والخيانة، عُطَارِد المتعدِّد *le Mercurius multiplex*، المعادل الكلاسيكي للمحتال الهندي *amérindien Trickster*. كذلك، فالعجوز، الذي يُرمز إليه عموماً بزُحَل *Saturne*، هو، على هذا النحو، صورة الشيخوخة العقيمة والاكتئاب، كتلك الخاصَّة بالإله الذي خيَّم على العصر الذهبي[2] وزُحَل الذي بُعِثَ وبلغ شاطئ الجزر السعيدة، حيث يصير رمز العجوز

1) H. Corbin, *L'Homme et son ange*, Fayard, 1983, p. 14.

2) Hésiode, *Les travaux et les jours*, Gallimard, " Folio ", 2001. Et le travail de V. Raydon, *Apologie du dieu kronos : du souverain prêtre au bienveillant boiteux*, Labyrinthe, 2007.

الحكيم[1]. إن تناقض الوِجْدان سينْحلُّ هنا وَفْقَ إجراء دياليكتيكي. الطفل والعجوز، يشكِّلان، في الواقع، مزدوَجة نقائض غير قابلة للتفكُّك: فكل تَحْيِينٍ لأحد من هذَيْن النموذجَيْن الأصليَّيْن يؤدِّي إلى حضور الآخر، وعند الاقتضاء، تنشيط هذا الآخر الموجود في حالة كمون. فحيوية الأوَّل، يجاوبها بطء الثاني وقدرته على التأمُّل، حين يتعلَّق الأمر باستقطاب داخل إجراء للتفاعل المتبادل. من هذا الأمر، وجدنا ثانية مسألة في الخيمياء كما في الرمزية التنجيمية، لسفر روح عُطَارِد نحو زُحَل، ثمَّ عودتها، أو صعود زُحَل إلى عُطَارِد وهبوطه ثانية في اتِّجاه معاكس (.MC I, 279). فالزئبق الزوجي *Mercurius duplice* يصير فيه زئبقاً بسيطا *Mercurius simplex*، أو في إطار الميثولوجيا الإغريقية، فالهرِمس[2] أب الوَهْم يتحوَّل فيه داخل هِرمِس للضَّخِّ السيكولوجي *l'hèrmès psychopompe*، إله الحكمة، ذاك الذي يُسمِّيه التقليد "هِرمِساً ثلاث مرَّات*Hermès Trismégiste*[3] " و"الذي لا ينبغي العثور عليه بجوار الشمس، ولكنْ، من النقطة التي انطلقت منها"(MC. I, 279). في التناسق الخاصِّ بالنموذج الأصلي، يحتاج الطفل إلى العجوز كما يحتاج العجوز إلى الطفل لتجاوُز الاكتئاب، ويجعل منه مبدأ استحالة داخلية: نكتشف هنا ثانية قرابة كَبَر السنِّ والطفولة، وأهمِّيَّة "اللعب الحكيم"، حيث تمتزج وتتواجه الشيخوخة اليقِظة والشباب المتهوِّر[4].

ومع ذلك، ينبغي أَمْثَلَةُ هذا الإجراء الذي يكون دائماً مصدراً

---

1) Ovide, *Métamorphoses*, Livre I ; voir l'évolution des " *règnes de Saturne* " dans la IV *Églogue* de Virgile.

2) الهرِمس: رسول الآلهة عند الإغريق.

3) *Corpus Hermeticum* (*Pimander*), voir A.-J. Festugière (trad.), *Hermès Trismégiste*, Les Belles Lettres, vol. I, 1946.

4) R. Dadoun, *Manifest pour une vieillesse ardente*, Zulma, 2005.

لاضطرابات لا يمكن فَهْمها على ما يبدو، أو وضعيات مُفارِقة علينا بالكاد دعمها. فيونغ المُعْجَبُ بلاو تسو *Lao-Tseu* (الذي يعني "الشابّ العجوز" باللغة الصينية)، يكتب، أواخر حياته، قائلاً: "عندما قال لاو- تسو " الكائنات كلُّها واضحة، وأنا المضطرب فقط "، فهو يعبِّر عما أُحِسُّ به في سنِّي المتقدِّمة [...] نعم، فكما لو أن هذه الغرابة التي فصلتْني طويلاً عن العالم قد أخذت مكاناً لها داخل العالم السفلي، وكَشَفْتُ لنفسي بُعداً مجهولاً ولا متوقَّعاً من نفسي." (MV, 408)

تقترن معرفة الطفل وحكمة العجوز هنا تحت قيادة حكمة توجد من غير أن تكشف ذوقاً جديداً (دون علْمنا) للحياة.

ميشال كازيناڤ

صراع Conflit

»» حين تعترض "قوَّة معاكسة" لاواعية الأنا، وأن هذا الأخير لن يكبتها فوراً، يولد صراع نفسي، أي "تفكُّك نسبي" للشخصية، هو خاصِّيَّة للعُصَاب. إنه بِكَبْتِ صراعٍ ما "نخلق وَهْماً غير موجود" (MAS, 128)، ونُحوِّل "**معاناة معروفة إلى أخرى مجهولة**، بالأحرى مُعذِّبة نفسياً" (MAS, 133). أمَّا حين نمسك به واعياً، فعلى العكس من ذلك، ونجعل منه موضوع نقاش داخلي، فالأنا يمكن أن يعترف بالقطبَيْن المتعارضَيْن (وعي/لاوعي، مذكِّر/مؤنَّث، شرّ/خير، إلخ ...) مثل "ضرورات يكون أحدها متضامناً مع الآخر" (DMI, 133). فالطاقة النفسية تسري، بالفعل، بين الأضداد المضغوطين بالدينامية الصراعية. إذا تجنَّبْنا هذه "فإننا نتلافى الحياة" (Cor. I, 315). إنه من اندلاع الصراع الذي اعتبره يونغ مثل "فضيلة شيطانية"، تُولِّد "نار التأثُّرات الأوَّليَّة

والانفعالات" التي، في الآن ذاته، تحرق النور وتُنتجه. "الانفعال، هو من جهة، النار الخيميائية" التي "تمحق كلَّ ما هو زائد". إنها، بالإضافة إلى هذا، "اللحظة التي يلتقي فيها الحديد بالحجر، وحيث تلتمع شرارة ما: إن الانفعال هو بالفعل المنبع الرئيس للوعي. من دون انفعال، لا وجود لتحويل الظلمة إلى نور والجمود إلى حركة" (RC, 115).

»» فالصراع الأخلاقي قد "تأسَّس، في التحليل الأخير، على استحالة واضحة للإذعان إلى كُلِّيَّة الطبيعة الإنسانية" (HDA, 240). إنه إذا حاضر على الدوام في مواجهة الأنا مع ظلِّ الهو، وهو الذي يُلزِم الذات باتِّفاقات ومعاناة إجراء التفرُّديَّة. إن "الصراع بين عدد من الواجبات" (ESE, 240)، الذي يحدِّد هذا الأخير، لا يمكن حَلُّهُ أبداً "على طريقة عقلانية أو ميتافيزيقية" (ESE, 269)، ينبغي أن يكون "مُتَحَمَّلاً" إلى حين يجمع رمز ما (لفظ ثالث ذو طبيعة لا عقلانية) وجهات النظر المتناقضة في صورة واحدة مركَّبة. وبناء عليه، فبواسطة الصراع الواعي، والضغط التراجيدي الذي يُشيِّده - فإننا "**مصلوبون** بين الأضداد" (Cor. II, 112) - أن الأنا بانفتاحه على الحقيقة المعقَّدة الهو، يكتشف كُلِّيَّته المُفارِقة، الواعية واللاواعية.

إيمي أنبيل

صورة Image

»» الصورة هي الشعاع المُوجِّه لِلِّبِيْدُو الذي تُعبِّر به عن الكثافة والشكل. فهي ليست مجرَّد تمثيل مُجمَّد ومحافظ على المعنى نفسه في مختلف أشكاله. إنها "كمِّيَّة مُعقَّدة ومُركَّبة من موادّ مُتَنَاتِلَة، ومن أصول مُتنوِّعة للغاية، والتي لها وحدة في ذاتها". فهي تطابق "الحالة

المؤقَّتة للوعي"، ولكنْ، خصوصاً، وهنا أصالة وضع الصورة عند يونغ، "في الإبداع الخاصِّ لِلَّاوعي" (TP, 433).

»» يمكن أن تكون الصورة إمَّا "شخصية"، وتعكس مكبوتات لاواعية، ووضعاً يعيشه المُجَرَّب عليه آنياً، وإمَّا "جَمْعية" أي في صفة نموذج أصلي، وتُعَبِّرُ، في هذه الحالة، عن موادّ لاواعية "تنفلت من كلِّ تفسير بواسطة ظروف السيرة الذاتية الفردية" (PMM, 314). بينما يشير انبثاقها إلى أن "الوعي في حاله المؤقَّت يكون شخصياً أقلَّ من كونه خاضعاً لتأثير جَمْعي" .(TP, 433)

لا يمكن أن تكون الصورة مُؤَوَّلة إلَّا عند الأخذ بعين الاعتبار العلاقة التبادلية بين الوعي واللاوعي. إنها تتضمَّن دائماً تعدُّدية في الدلالات. بهذا المعنى، تحلُّ محلَّ الرمز (انظرْ هذا اللفظ) الذي، حسب التعريف الذي يمنحه إيَّاه يونغ، هو أفضل تعبير ممكن لشيء لا زال مجهولاً.

»» بعد قطيعته مع فرويد، فإنه عبر "ممارسة" مُكثَّفة للصور، استطاع يونغ أن يفهم ويتجاوز مرحلة التيه التي كان يعيشها. "فطيلة السنوات التي كنتُ خلالها مُنصِتاً للصور الداخلية تَشَكَّلَ العصر الأكثر أهمِّيَّة في حياتي، والذي تحدَّدت في أثنائه الأشياء الجوهرية كلُّها." (MV, 232). لقد تولَّدت عنه منهجية تحليل ذاتي: الخيال النشيط (انظرْ هذا اللفظ)، الذي يتواجه فيه الأنا مع إنتاجات اللاوعي في حوار حَيٍّ، لكنه مُقلِق وخطير أحياناً.

ينبغي، مع ذلك، تسجيل أن معجم اللغة الفرنسية يعاني من عدم قدرته على تأدية معنى دقيق للكلمات الألمانية بما فيه الكفاية من الصحَّة، والتي تمَّت ترجمتها بلا مبالاة بصورة أو تَمَثُّل. إذا كانت

ثلاث كلمات تؤسِّس وجهة النظر النظرية لفرويد حول الصور[1]" : *Bild* صورة (*Image*)، و"*Darstellung*" تصوير (*Figuration*)، و"*Vorstellung*" تَمَثُّل (*Représentation*)، فإن يونغ من جانبه، يستعمل لفظاً رابعاً: رأي- رؤية "*Anschauung*"، الذي هو غالباً ما يُترجَم أيضاً بصورة أو تمَثُّل (وأحياناً حدساً).

«» فـ "*Vorstellung*"، من الفعل "*Vor-stellen*" (وَضَع في الأمام) يؤكِّد على فعل المُجَرَّب عليه الذي يضع التمثُّل أمامه، بينما "*l'Anschauung*"، من الفعل "*an-schauen*" (تأمَّل، نظر بإمعان) يستتبع موقفاً تَقَلُّبِيّاً أمام الموضوع[2]. ليس المُجَرَّب عليه في حَدِّ ذاته مَنْ يصنعه، إنها لا يقوم إلّا بأن "يعتبره" حتّى يأخذ فكرة عنه. هكذا فـ "*anschauen*" تعني "تصوُّر" الصورة، بالمعنى الذي يكون مُخْصَباً بواسطتها.

يسمح هذا الاختلاف الدلالي بفَهْم أكبر لدور الصورة وعلاقتها باللاوعي في ظلِّ النظرية اليونغية. وقد جعلنا إيلي إمبرت[3] *Elie Humbert* نلاحظ أن الصلة بالصور تتمفصل فيها حول ثلاثة أفعال: "*Sich auseinandersetzen*": "يتواجَه"، و"*geschehenlassen*": "دَعْهُ يَحْدُث"، وأخيراً "*betrachten*": "يَعْتَبِرُ" في المعنى الذي يسمح للصور بأن تُخْصِبَه. إن موقفاً كهذا يقتضي التزاماً راديكالياً للشخص، جسداً، وانفعالات، وأحاسيس ... إنها ليست لا اللعبة

---

1) J. Natanson, " *Freud et les images* " dans *Imaginaire et inconscient. Histoire de l'image en psychanalyse*, n° 5, avril 2002, Le Bouscat, L'esprit du temps.

2) S. Kacirek " *Le concept de la libido selon C. G. Jung* " dans *Cahiers de psychologie Jungienne*, n°26, 3ème Trimestre 1980, p. 1-20.

3) É. Humbert, *Écrits sur Jung, op, cit*, p. 95-100.

الوحيدة للعقل، ولا هروباً داخل الخيال الذي يجازف المُجَرَّب عليه بالضياع فيه بسبب الفتنة. وعلينا "مسؤولية أخلاقية" وجهاً لوجه مع الصور التي ننتجها.

ﭬيﭬيان تيبوديه

طفل Enfant

»» يتأكَّد "الموقف اليونغي، حول علم نفس الطفل" منذ النصوص الأولى المنشورة سنة 1910 ("صراعات الروح الطفولية"، و"الإشاعة"، و"أهمِّيَّة الأب لمصير الفرد" **في علم النفس والتربية**). إن المبادئ العامَّة سيتمُّ الاحتفاظ بها، مهما كانت الإضافات اللاحقة. فالطفل الذي يتلقَّى من وسطه الأُسري تأثيرات متَّصلة بالتربية، هو متوقِّف خصوصاً على لاوعي والدَيْه. فهذه الخلفيات الغامضة لها، أحياناً، تأثيرات نُحسُّها على امتداد عدَّة أجيال. (PE, 32). فتأثيرها يكون مُهمَّاً، بالتحديد في سنِّ الطفولة المبكِّرة بسبب ليونة صغر السنِّ، والهوية اللاواعية مع الوالدَيْن. ويعتبر يونغ تطوُّر الطفل - من وجهة النظر البسيكولوجية، وفيما فوق العلاقات مع محيطه - موجوداً داخل حاجته لأجل حياة خيالية وروحية. فالكائن الإنساني، بحاجة، حقَّاً، إلى مَشْرَكَةٍ أوسع من تلك الخاصَّة بأسرته، وإلَّا فإن قواه تنحطُّ. (PE, 41)

»» في سنة 1910، بعد المقال الشهير لفرويد بقليل: "تحليل مخاوف ولد ذي خمس سنوات (هانس الصغير)"، ينشر يونغ دراسة "صراعات الروح الطفولية"، التي يسرد فيها بتفصيل ملاحظة ابنته آنا *Anna*، ذات الأربع سنوات، وتساؤلاتها حول أسرار تصوُّر الولادة. ويعتدُّ يونغ بدور الحياة الجِنْسِيَّة كعنصر حاسم في تطوُّر فكر الطفل، لكنه

يدحض كون فكرة الجِنْسَانِيَّة الطفولية، كما وضعها فرويد، ويصنِّف الاستعداد الطبيعي والغريزي للطفل بأنه متعدِّد التكافؤ، ومرتبط بغرائز أخرى، لكنه غير متعدِّد الأشكال في الفساد. لا يتحدَّر الفكر عن وظيفة جِنْسِيَّة معطَّلة، لكنه ثمرة أنشطة عليا للعقل. (125-PE, 123)

من جهة أخرى، فإن وعي الطفل جزيري *insulaire*، فهو ينبثق عبر أجزاء مُتَنَاثِلَة ومتقطِّعة لِلاَوَعي سابق الوجود (انظر "وعي"). ولديه، فإجراء التفرُّديَّة يختلط مع إجراء التطوُّر. إجراء تمَّ وصفه طويلاً من لدن تلميذَيْن ليونغ. فإيريك نيومان[1] (1905-1960) يرتكز على النظرية المهيمنة للعصر التي تعتبر أن تطوُّر الكائن الفرد*Ontogénèse* يُجْمِلُ التطوُّر السلالي *Phylogénèse*، من أجل بناء نموذج لتطوُّر الطفل انطلاقاً من زاوية نظر ميثولوجية. إن أعماله تقوم على العلاقة القديمة أُمّ/طفل، وعلى فَهْم ربط الأنا بالشخصية الواعية واللاواعية، محور أنا/هو. بإنجلترا، وضع ميخائيل فوردام[2] *Michael Fordham* (1905- 1995))، مُسلَّمة مفادها أن الحياة النفسية للرضيع تنبني بواسطة تناوُب حركات نزع الإدماج لِما يُعيِّنُه كذات أوَّليَّة، والذي يهدف إلى إدماج مكبوتات مُؤنسَنة عبر العلاقة الوِجْدَانِيَّة بالأُمِّ. وحين يصادف الرضيع عنصراً خارجياً، مثلاً الثدي الأمومي، فإنه ينزع، ما هو قادر فيه، عن الاستجابة إلى هذه الوضعية. بعد ذلك، يُعيد إدماج التجربة المَعِيْشَة، أي قدرته الأوَّليَّة المزوَّدة بعناصر انفعالية وعاطفية: فعلى هذا النحو تتكوَّن أجزاء من الوعي. فالحياة النفسية تُبنى من خلال اتِّصالها بالتجربة، وبهذه الحركة المضاعَفة، فهي إجراء يتواصل طيلة

1) E. Neumann, *The Child : Structure and Dynamics of the Nascent Personnalityn London, Hodder & Stoughton, 1973.*

2) M. Fordham, *Children as individuals*, london, Holder & Stoughton, 1969 ; et *Self and autism*, Heinemann, London, 1976.

الحياة، حيث تعيد الأحداث المَعيْشَة تشكيل الصور الباطنية. إن أعمال فوردام قد فسحت المجال لتطوُّرات عديدة حول التعلُّق السابق لأوانه وميلاد الحياة الرمزية.

»» يُسمِّي يونغ الطفل يسوع صورة النموذج الأصلي للطفل الموجود في البالغ. فهو لا يشير إلى الوعي الطفولي، ولكنْ، قدرة ولادة ثانية، وإعادة تجديد. وحَسْب يونغ، فإن حماسنا المعاصر لعلم التربية وعلم نفس الطفل يتوجَّه، بالفعل، إلى الطفل الذي سيصير بالغاً، والذي يحتاج على الدوام إلى العناية والاهتمام. (PAM, 248)

في دراسة له بعنوان "مساهمة في علم نفس النموذج الأصلي للطفل" (IEM, 119-163) نشرها سنة 1941، يقدِّم يونغ مظهراً لصور النموذج الأصلي للطفل: ميلاد معجزة، وعجز، وعرض، وهجر، وخُنْثَوِيَّة نفسية، أي كلّ ما يمثِّل هشاشة إمكانات وجود الهو وعوائق تحقُّقه. فهذا الطفل هو، في الآن ذاته، "غير دالٍّ" و"إلهي" (انظر صبي/عجوز).

فالآباء المستقبليون يعكسون على طفلهم الذي سيأتي وجه الطفل يسوع، الصورة التي ينبغي أن تمَّحي لفسح المكان للطفل الواقعي. ومن دون هذا، فإن هذا الأخير سَيَعْلَقُ في شَرَكِ دور الطفل الخارق، ولا يستطيع أن يحدث بصفته ذاتاً. فاشمئزازنا من أن نستحضر استيهام قتل طفل، يتمُّ تفسيره، حَسْب سيرج لوكلير *Serge Leclaire*، بتكتُّمنا على التخلِّي عن الطفل الخارق: "تمثُّل لاواع، حيث تنعقد، بكثافة أكثر ممَّا عداها، المتمنِّيات، والحنين، وآمال كلِّ واحد"[1].

بيرناديت ڤاندنبروك

---

1) S. Leclaire, *On tue un enfant*, Le Seuil, Collection Points, 1981, p. 12.

ظلّ Ombre

»» يشمل الظلُّ مظاهر شخصيَّتنا كلَّها التي لا نعترف بها كشيء لنا، والتي هي غير مقبولة في نظر الصورة التي نريد نحن امتلاكها عن أنفسنا، وحتَّى تلك التي نريد إعطاءها إلى المحيط. يتعلَّق الأمر، بوجه عامٍّ، بالجوانب التي نحكم عليها بأنها دُونِيَّة، وغير مُكيَّفة أو مُستوجِبة لِلَّوم أخلاقياً، حيث تمَّ كَبْتُها، وإنكارها أو اقتلاعها، والتي بهذا الفعل، لا تعفينا. فالطبيعة الانفعالية لمكبوتات الظلِّ (A, 20) تؤدِّي إلى استقلالها الذاتي داخل الحياة النفسية، ونزوعها إلى استقطاب حقل الوعي وتشكيل خطر على انسجامه. يمكن للظلِّ في الأحلام أن يظهر على شكل ملامح شخص "آخر" من جنس الحالم نفسه. ولكنْ، على شكل إسقاطات سالبة على محيط مُحتَقَر. إذ يتمُّ التشنيع علينا بأن الظلَّ يجرُّ وراءه آثاراً هدَّامة جدَّاً. يشكِّل هذا الأمر أوَّل مراعاة للظلِّ كنقيض للمثال. لكنْ، يحصل فَهْمه أيضاً في معنى الطاقة الكامنة للفرد. بمعنى أن المظاهر المُهمَلة في تشييد الشخصية كلَّها، وما هو موجود في حالة منشأ، ولكنْ، لم يتطوَّر، فلا يدخل في التاريخ الفريد للشخص.

»» ظهر لفظ "ظلّ" متأخِّراً نسبياً في عمل يونغ، بعد "نماذج بسيكولوجية"، مؤلَّف ظهر سنة 1921، يضمُّ قائمة تعريفات للمفاهيم الأساس الخاصَّة بالنظرية اليونغية، حيث لم يرد مفهوم الظلِّ ضمنها. بيد أنه، قبل هذا التاريخ، استحضر يونغ في كتاباته "الشخصية الدنيا" أو "الشخصية البدائية".

إن أصل مفهوم الظلِّ يتفرَّع من إدراك يونغ المُسبَّق لنفس هي في الآن ذاته متَّحدة وجَمْعية طبيعياً، حيث تنبني بطريقة الاستقطاب. في "الروح الزئبقي" (ESE, 63)، يُبرِز يونغ كيف أن تطوُّر الوعي الإنساني هو

ضرورة متَّصلة بنشوء النوع *phylogénétique* وكيف أن ارتفاع وضوح الوعي يجذب حتماً تعتيم الجزء الأضعف للروح. وينجم عن هذا صدع في وسط الحياة النفسية التي يتمُّ إسقاطها على تمثُّل العالم، هذا الصدع يجرُّ انشقاقاً بين قوى النور والعَتَمَة. فالتعبير عن هذا الانشقاق برموز يشكل قاعدة أساطير الخَلْق[1].

انطلاقاً من سنوات 1930، أَوْلَى يونغ للظلِّ مكانة مركزية في إجراء التفرُّدِيَّة. فهو يعتبر الظلَّ مثل "ترياق لأوهام المثاليِّيْن المتواصلة حول جوهر الإنسان" (GP, 44). إن وعيه واندماجه داخل شخصية موسَّعة قد منحا الفردَ كُنْهاً وسُمْكاً. إنهما يفضيان كذلك إلى إنصات إلى الجسد داخل ثقافة تمَّ تبخيس قيمته فيها طويلاً. فالأعمال التي أنجزها يونغ وماري لويز فون فرانز حول كتابات الخيميائيِّيْن قد سمحت بتقريب الظلِّ من طور السواد *la nigredo stade de* (العمل السرِّيّ). إن زمنه هو زمن الهَدْم، وضياع المعالم والقِيَم، والخَلْط والعودة إلى الشِّوَاش*chaos* الذي لا بدَّ منه من أجل إتمام العمل. داخل السريريات، فإن عبور هذه اللحظة الدقيقة يسمح للأنا، عبر التخلِّي عن امتيازاته، بألَّا يعرقل مطلقاً عمل الظلِّ، وأن يعتبره مثل شريك داخلي، وكرافعة للتحوُّلات. حينذاك، يمكن للظلِّ أن يندمج في الوعي، ممَّا يجذب آثاراً قوية ذات إنعاش طَاقِيٍّ.

فظاهرة التعويض التي تُسبِّب تنشيط الظلِّ في النفس الفردية يفعل، على حَدٍّ سواء، على مستوى الجماعة، ولكنْ، وَفْقَ دينامية خاصَّة بظواهر الكتلة (*Der kampf mit der schatten*, GW. 10, 444 §-457). فإن تخفيف السرعة على مستوى كبير، في أثناء تحويل

1) M.-L. Von Franz, *Les mythes de création*, La Fontaine de *Pierre*, 2004.

حركة ظواهر من قبيل النَّبْذ والإسقاط، يُحدِث هيجاناً غير قابل لانعكاس الغرائز العدوانية. ينتمي يونغ إلى الجيل الذي عاش الحربَيْن العالميَّتَيْن، وانطلاقاً من تحليله البسيكولوجي للوطنية الاشتراكية في مقاله حول ووطان *Wotan* سنة 1936، (92-ADC, 63)، فقد تمسَّك حتَّى نهاية حياته بوصف التأثيرات المُدمِّرة لهذا الظلِّ الخاصِّ بالنموذج الأصلي (454-ADC, 158, GW. 10 § 453). داخل هذا البُعد الكُلِّيِّ، فقد صنَّف الظلَّ إذ ذاك بـ "الشرِّ المُطلَق". بهذا المعنى، فالشرُّ لا يمكنه أن يكون بادرة خير لاحقاً، إنه ينتشر داخل منطقه البغيض.

إن مفهوم الظلِّ، عند يونغ، هو أساس تفكيره حول فظاعة القرن العشرين أُسوة باندفاع الموت عند فرويد. وقد دفعه هذا التفكير أن يستجوب بإلحاح وحدة السلطات الدينية في العالم المسيحي (*Aïon, Réponse à Job, Correspondance*). فقد ندَّد وشجب تنحية وإنكار السرِّ داخل تمثُّل الألوهية، وبناء عليه، داخل الوعي المسيحي المهيمن. ولكونه محروماً من جوهر، فإن الشرَّ مبخوس القيمة بشكل مريع. إنَّ أخذ الشيطان بعين الاعتبار داخل مستوى جَمْعي معيَّن، هذا "الرابع" المُعْتِمُ والهدَّام، يسمح بتحويل الرمز الروحي المقدَّس والثالوث إلى رباع *quaternité*، صورة الكُلِّيَّة الإلهية التي يمكن أن يدخل ضمنها الهو وظلُّ الهو في جدلية.

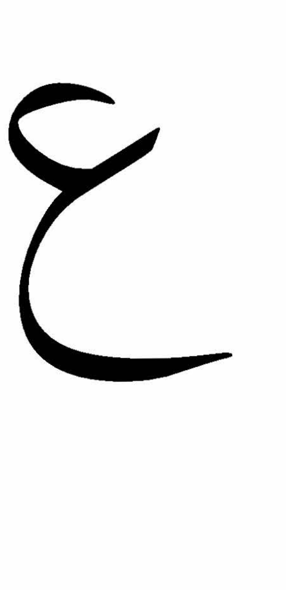
»» تشمل دينامية الظلِّ الكَبْت الفرويدي، ولكنها تُمارَس داخل إطار أكثر شساعة. بهذه الصفة، يمكنها أن تجلب شبكات جديدة للفَهْم في علم النفس المَرَضِيِّ *psychopathologie*، وتحديداً في إشكالات الهوية والاكتئاب والفعل. إلَّا أن توسيع حقلها قد انبثقت منه صعوبات عديدة. فإذا كان الظلُّ يجسِّد ما تمَّ إهماله في أثناء تكوين

الشخصية الواعية، فإنه يمثِّل الوجود بالقوَّة لدى الفرد، ومؤهِّلاته الكامنة والقابلة لأن تصبح نشيطة ومُدمَجة داخل الشخصية. ونظراً لانعدام وجود معطيات دقيقة حول هاته النقطة، يكون مغرياً اعتبار هذا الكمون مستتراً كمطلق خادع للممكنات. تُبرِز نظريات التعلُّم، مع ذلك، أن الكفاءات التي لا يحدُث تنشيطها في الوقت المناسب لا يمكنها أن تكون على القَدْر ذاته من الفعالية والنجاعة في وقت لاحق، بل إن بعضاً من هذه الكفاءات يندثر بشكل كامل، كما بيَّنت ذلك الدراسات حول تعلُّم فونيمات لغة المَوْلِد*la langue maternelle* لدى الطفل الصغير. أيمكننا الحديث زيادة عن ظلٍّ في هذه الحالة؟ ألَا يتعلَّق الأمر أحرى بـ "شبه ظلّ*pénombre* "، بكتلة مختلطة من عناصر ممنوع استقطابها من دون طاقة؟

لقد أثار يونغ الانتباه إلى نزوع الإنسان المتحضِّر المعاصر إلى نسيان الارتقاء الذي انتقل به من الحالة الحيوانية إلى حالة الإنسان (المحتال الإلهي). إن واحدة من وظائف المحتال (انظر لفظ "محتال") هي أن تتيح تمثيل حالة الوعي التامّ. كيف نصف هذا النوع من الظلِّ؟ هل هو قابل لأن يندمج في أوعائنا المعاصرة حقيقة؟ ألا يتعلَّق الأمر بالأحرى بأُحْفُور ظِلٍّ *ombre fossile* متَّصل من حيث نشوء النوع *phylogénétique*؟ في هذه الحالة، كما هو الأمر في حالة "شبه الظلِّ" فإن السؤال الذي تمَّت إثارته هو المتعلِّق بطاقة الأثر، أي إلى أيِّ حَدٍّ يمكن لِمَا لم يَحْصُل تنشيطه أن يصير مَعِيْشَاً، ثمَّ مُعترَفاً به ومُدمَجاً؟

كلير دورلي









عاطفة Sentiment

»» وظيفة العاطفة *fonction de sentiment* المسمَّاة أيضاً وظيفة القيمة، هي واحدة من بين الوظائف الأربع لتكيُّف الأنا، من خلالها تدخل النفس في علاقة مع العالم. ويميِّز يونغ الوظيفة الوِجْدَانيَّة "*fonction affective*- "*Fülhen*" عن محتوى الوظيفة، "*Gefühl*". في اللغة الفرنسية، لا توجد سوى كلمة واحدة للاثنتَيْن معاً، ممَّا يفتح باباً للإبهام، فوظيفة العاطفة تتميَّز بوضوح عن مجرَّد الحياة الوِجْدَانِيَّة. يمكن اعتبار العواطف، حقَّاً، مثل عناصر إخبار تستعملها وظيفة القيمة *fonction de valeur* بطريقة تركيبية للوصول إلى حُكْم معيَّن. إنه "إجراء يحدث في بادئ الأمر بين الأنا وبين مكبوت مُعطَى، مانحاً هذا الأخير قيمة محدَّدة، تجعله يقبل أو يرفض"(TP, 465) .

»» فالعاطفة عامل جوهري لحيازة الوعي: فهي التي تقيس الكثافة، وبناء عليه، الضغط الطَّاقِيّ المرتبط بتمثُّل ما. إنها وظيفة عقلانية، لأن هدفها، مثل هدف الفكر، يكون حُكْماً وتقويماً، لكن "حُكْم" العاطفة يختلف "عن الحُكْم العقلي، من حيث إنه لا يهدف إلى إقامة علاقة تصوُّرية، ولكنْ، لإنجاز فعل ذاتيٍّ للقبول أو للرفض"(TP, 466) .

إن ظاهرة نفسية ما "ليسَت مُكوَّنة فقط من معنى، ولكنْ، أيضاً من

قيمة، وهذه الأخيرة تنهض من الكثافة ومن نَغْمِيَّة *tonalité* العواطف الملازمة"(A, 42) . إن مكبوتاً لاواعياً ما "لا يمكنه أن يُدمَج إلَّا إذا أصبح مَظْهَرَه الضِّعْف *double aspect* واعياً، والذي لا يكون مُلتقَطاً عقليا فحسب، بل مُدْرَكاً بالقَدْر نفسه وَفْقَ قيمته كعاطفة" (AS, 146) في هذه "العلاقة الوِجْدَانِيَّة مع وجود ومعنى مكبوتات رمزية"(A, 146) . يمكن أن تظلَّ حيازة الوعي عقلية بشكل خالص، ولا تعمل إلَّا على تقوية أُحادية الوعي.

إذا كانت العاطفة *sentiment* هي الوظيفة السفلى للذات، فيمكنها أن تأخذ شكل العاطفية - *sentimentalité* *Gemülichkeit*""، التي "ليست تعبيراً عن عاطفة مهذَّبة ومميَّزة للغاية، لكنها بالأحرى، تعبير عن عاطفة شرٍّ فظٍّ جدَّاً ينسكب وَفْقَ انحدار دناءته"(HDA, 123) . على العكس، فحين تكون العاطفة قد تمكَّنت من أن تصير مميَّزة، فهي تشارك في تهيِّيء الأخلاق. "من البديهي أن يساهم العقل هو أيضاً في إعداد وصياغة الأخلاق، لكن المكبوتات الحاسمة جدَّاً تصدر إجمالاً من العاطفة." (Cor. I, 295)

سوزان كراكوياك

عالم واحد Unus mundus

»» لفظ لاتيني يعني "عالم واحد - أوَّل" التقطه يونغ ثانية من الخيميائي جيرار دورن في "سرّ الاقتران - *Mysterium conjunctionis*" "فالواحد والبسيط يُكوِّنان ما سمَّاه دورن العالم الواحد. هذا "العالم الواحد" هو الشيء البسيط. فالثالث والدرجة العليا [للالتحام الخيميائي] يعني أن له وحدة الإنسان الكامل مع العالم الواحد. من

خلال هذا اللفظ الأخير، [...] يَفْهَمُ العالم الموجود بالقوَّة من أوَّل يوم للخَلْق، حيث لا شيء كان موجوداً أيضاً في الواقع *in actu*، أي في الاثنَيْن والتعدُّد، ولكنْ، في الواحد فقط" (MC. II, 338).

»» عالَم في حالة كمون، حيث لم يتمّ التمييز بعد بين السيادات الثلاث للعقل، والجسد، والروح، "هذا العلم الكامن هو عالم النماذج الأصلية للسكولائيِّيْن[1]" (MC. II , 338). وإذ يجد أصله في الأفلاطونية الوسطية الخاصَّة بفِيْلُون الإسكندري *Philon d'Alexendrie*، هنا أيضاً حيث وجد يونغ جزئياً فكرة النموذج الأصلي(II, 269 et 291 MC).، فإن مفهوم العالم الواحد قد حصل تطويره، على وجه الخصوص، من لدن سكوت إريجين في وصفه الرباعي الأضعاف *quadruple* للطبيعة والله وَفْقَ درجات الطبيعة الأربع: الطبيعة غير المبدِعة *natura non creans*، وغير المبدَعة *natura non creata* (الإله الخفي الذي لا يمكن معرفته)، والطبيعة غير المبدِعة والمبدَعة (الإله الموحَى به)، والطبيعة المبدِعة والمبدَعة (العالم الوسيط للروح وللمادَّة العقلية)، وأخيراً الطبيعة المبدِعة وغير المبدَعة التي نعيش في ظلِّها "العالم التجريبي").[2]

داخل هذا المنظور حيث يُشكِّل العقل والروح والجسد وحدة جوهرية، ولكنْ، ديناميكية، فالعالم الواحد هو مُناظِرٌ غربي لِمَا سمَّاه

---

1) السكولائيِّيْن *Scolatiques*: نسبة إلى سكولا، أي مدرسة، ويقصد بها المدارس الفلسفية الشهيرة في العصر الوسيط، حيث سادت فلسفة أرسطو في التدريس. انظر ترجمتنا لـ "معجم بورديو"، تأليف استيفان شوفالييه وكريستيان شوفيري - نشر دار النايا، دمشق، سورية - الطبعة الأولى 2013 - باب "سكولا". (المترجمة).

انظر، على وجه الخصوص، طوما الأكويني: *Somme théologique, I, quest, 99, I.* –

2) Jean Scot Érigène, *De division natura*, 3 vol., voir surtout le Livre II (tome 2), PUF, 1995.

علم اللاهوت الشرقي عالم الصور*monde imaginal*[1] . فضلاً عن ذلك، فهو ينطوي على "روح للعالم"[2] التي اعتقدت بها الأفلاطونية الجديدة كلُّها انطلاقاً من بلوتان - أي روحاً شمولية، هي أيضاً أساس مفهوم اللاوعي الجَمْعي (MC. II, VI): "إذا كنتُ أشير هنا إلى بلوتان، فلأنه شاهد قديم على فكرة العالم الواحد. وتقوم وحدة الأرواح تجريبياً على كون أن الأرواح كلَّها تشترك جميعاً في البنية الأساس نفسها، التي حتَّى لا تكون مرئية وحقيقية كهوية البنيات التشريحية، فهي ليست أقلَّ بداهة من هذه الأخيرة." (MC. II, 339)

»» لقد حدس يونغ بشكل مبكِّر نسبياً هذا العالم الواحد، حيث "تمَّ تجسيد العقل وعقلنة الجسد"[3] (انظرْ بالتحديد (MFO, 75-76.

وبمساعدة باولي (انظر مراسلات باولي/ يونغ[4])، فقد حاول أن يفكِّر مثل اللقاء المقارب لعلم النفس بالأعماق الميكروفيزيقية الحديثة: "الفيزياء الدقيقة تتقدَّم وهي تخبط خَبْط عشواء داخل مجهول المادَّة كما يخبط علم نفس الأعماق داخل مجهول النفس. ويُفضي طريقا الاكتشاف هذان إلى اكتشافات لا تَقْبَل بأن تُشْهَرَ إلَّا بواسطة تناقض المذاهب وتطوُّر الأفكار التي تُقدِّم بنجاح مماثلات لافتة للنظر. وإذا كان هذا التطوُّر سيزداد أكثر في المستقبل، سنصل إلى فرضية أن طريقَيْ

---

1) Voir H. Corbin, L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Flammarion, 1958, et Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, 1964.

2) Platon, *Timée* ; Plotin, *Ennéades* (voir en particulier le *Traité 8*, Garnier-Flammarion, 2003) ; ou F. Schelling, *De l'âme du monde*, Éd, Rue d'Ulm, 2007.

3) Voir H. Corbin, *op. cit.* et de Jung lui-même : Le travail (de l'alchimiste). élève, certes, le corps dans le proche voisinage de l'esprit, mais il attire également l'esprit tout près de la matière. En sublimant la matière, il concrétise l'esprit . " (MC II, 340)

4) Voir aussi W. Pauli, *Physique moderne et philosophie, op. cit.*

اكتشاف الواقع هذَيْن لهما الهدف نفسه. ولا يوجد أمل على الإطلاق في الحقيقة، أن الكائن المُوحَّد يستطيع أن يكون ممثَّلاً أبداً بما أن المورد الوحيد للفكر واللغة هي، في هذه الحالة، هو إقامة اقتراحات متناقضة المذهب [...]. إن خلفية عالمنا التجريبي تظهر بالفعل مثل عالم واحد [...]. فالخلفية البسيكولوجية المتعالية تطابق عالماً موجوداً بالقوَّة، بصفته يحتوي الشروط كلَّها التي تحدِّد شكل الظواهر التجريبية." (MC. II, 341-343).

نلفي أنفسنا أعلى جدّاً في مجرَّد فكرة النفسي الجسدي هاته أو في التوازي النفسي الجسدي كما تمَّ التفكير فيه عادة بعد فشنر[1]: وحدة "الإنسان الكامل" (أعني ذلك الذي حقَّق وحدة روحه وعقله في الوحدة الذهنية *l'unio mentalis*، ثمَّ تلك الخاصَّة بهذا المركَّب الجديد مع جسده في الوحدة الجسدية *l'unio corporalis* (انظر MC. II, 262 *et* sv . إن وحدة هذا الإنسان مع العالم الموجود بالقوَّة في وحدته المبدئية، تدلُّ حتَّى على هدف إجراء التفرُّديَّة من خلال موت الذات نفسها، وتجربة التفكُّك (MC. II, 345) ثمَّ المواجهة مع اللاوعي الذي يلتمس الوحدة الذهنية. (MC. II, 332 *et* MC. II, VI, 9-10): "إذا كان دورن، في هذه الظروف، قد رأى اكتمال سرِّ الاقتران في وحدة السماء الذي أَنتجَهُ الخيميائيون وفي العالم الواحد، فهو يفهم [...] ليس اختلاطاً للفرد بمحيطه التجريبي [...] ولكنْ، اتحاداً روحياً *unio mystica* بالعالم الموجود بالقوَّة. [...] هذا ينبغي أن يطابق بالألفاظ البسيكولوجية تركيباً للوعي واللاوعي." (MC. II, 342-343). إذن "نبلغ على هذا النحو، دائرة ما هو فائق الوصف بامتياز، وأقصى الذاتية، حيث تَنْسَى المقاييس ما تريد قوله". (MC. II, 344)

1) G. Th Fechner, *Elemente der Psychophysik*, *op. cit.*

وبعيداً عن الأمثلة المبكِّرة، ينبغي، مع ذلك، التذكير أيضاً بأنه داخل المعاناة النفسية الأكبر يحدث أن يَفْرِضَ تصوُّر العالم الواحد نفسه: "الوحدة والوحدانية [...] تفترض في بداءة الأمر وعياً مُفكَّكاً. لا أحد، بالفعل، إذا كان واحداً مع نفسه، فهو ليس بحاجة إلى الوحدة كعلاج و[...] بصورة أقلّ من ذاك الذي ليس واعياً بتفكُّكه، لأنه لا بدَّ من حالة ضيق واعية، كي نستدعي النموذج الأصلي للوحدة." (MC, II, 345)

ميشال كازيناڤ

عُصاب Névrose

«» إن العُصَاب الذي لم يكن ليُفَسَّرَ لدى يونغ إلَّا بنظرية الكَبْت (PE, 88)، هو بشكل جوهري - من زاوية النظر الفينومينولوجية التي هي مِلْك له - "شقاق داخلي، ونِزاع مَعَويّ" (GP, 295). إذا كانت الملامح الخاصَّة بالعُصَاب متعدِّدة: "تفكُّك، وصراع، وعُقدة، ونُكوص، وانخفاض المستوى العقلي" (PE, 87)، فالميكانيزم الأساس هو التفكُّك. كلُّ شيء يحدث كما لو أن "كائنَيْن يوجدان في قلب المُجَرَّب عليه نفسه، كائنان يتصرَّفان بطريقة تضاديَّة [...]، يتعلَّق الأمر بالإنسان الشهواني والإنسان الروحي، بالأنا وظلّه ... [...] وهو ما يطابق بشكل أفضل حالة المعاناة من العُصَاب، إنه [...] الحرب الأهلية." (GP, 295).

«» يخضع العُصَابيُّ إلى "حركة ذهاب وإياب متواصلة" (VS ; 77) بين "نزوعَيْن متناقضَيْن كُلِّيّاً، أحدهما لاواعٍ" (PI, 46). وإذا كان ينبغي ترتيب هذه الأخيرة، في الغالب الأعمِّ، في طفولة الفرد (GP, 13)، فإنها تمثِّل كذلك "عنصراً غريباً ومُهمَلاً" للشخصية، ظلّاً يحاول فرض نفسه، على الرغم من الإجراءات المانعة وكتمان ما يجب للأنا الواعي.

لهذا السبب "فتحليل الأعراض ليس إلَّا نصف تدبير [...] ويناسبه أكثر، حقّاً، علاج الكائن النفسي في مجموعه" (GP, 23).

»» "ليس العُصَاب هو موضوع العلاج النفسي، بل هو حامل العُصَاب" (GP, 193)، هذا الأخير يعاني داخل روحه الفردية، ولكنه يتجشَّم أيضاً التأثير العُصَابي للأسرة والمجتمع (GP, 91). فالكائن العُصَابي هو "نسق علائقي واجتماعي مضطرب في قواعده" (GP, 9). وهكذا، فالعديد من حالات العُصَاب لدى الطفل هي "بالأحرى أعراض للوسط الوالدي، لا أمراض تنتمي إليه بشكل خاصٍّ" (PE, 26). فالسنُّ له، من جهة أخرى، حالات عُصَاب خاصَّة. "فالعُصَابي المراهق يفزع من توسيع حياته ومن واجباته، والعُصَابي من سنِّ النضج يهاب افتقار وتقليص ممتلكات هذا العالم" (GP, 177)، "إنه يدير ظهره إلى الموت" بينما "الشابُّ العُصَابي يَتَمَنَّعُ عن الحياة" (GP, 111). إلَّا أنه، تحديداً، في ما يكِدُّ العُصَابي "لتجنُّبه، تكمن المهمَّة المحدِّدة لشخصيَّته" (GP, 206)، لا يتعلَّق الأمر والحالة هذه، بـ "إبطال عُصَاب ما"، ولكنْ، بتعلُّم ما يسعى إليه، وما يُلقِّنه، ودلالته وهدفه" (GP, 206).

إيمي أنبيل

عُقدة Complexe

»» إنها جزء نفسي مُقسَّم بقوَّة شحنة انفعالية، ويحظى بنوع من الاستقلال الذاتي، ومن تماسُك داخلي قوي، فالعُقدة[1] "تتكوَّن من عنصر مركزي ومن عدد كبير من تداعيات أفكار ثانوية مُتألِّقة" (EP, 27). إنها غير متناغمة مع الموقف العادي للوعي (HDA, 187-188)

---

1) هي ما تُولِّده فكرة من ارتكاسات في المرء. معجم عبد النور المفصَّل - ص 190. (المترجِمة).

وتعيش "وجوداً مُستقلّاً داخل الذاكرة المظلمة للروح" (PAM, 200). إن مصدر العُقدة "يكون دائماً صدمة انفعالية، صدمة نفسية أو حادثاً مماثلاً غيرها، يكون من أثرها فصل جزء من النفس" (HDA, 189).

»» انطلاقاً من سنة 1903، وتحت إغراء بلولر، فقد تعهَّد يونغ بدراسة إكلينيكية لرائز تجميع الكلمات المُستعمَل من لدن ويلهام ووندت *Wilhelm Wundt*، في مختبره الخاصِّ بعلم النفس التجريبي في ليبزيغ *Leipzig*، فالرائز يقتضي عرض لائحة كلمات معزولة، بحيث يُطلَب من الذات التي تخضع لهذا الرائز أن تُتْبِعَ هذه الكلمات، وبأقصى سرعة ممكنة، بأوَّل كلمة ترد في خاطرها (HDA, 144). إنه لا يستهدف، في الأصل، إلَّا الدراسة التجريبية لميكانيزم تداعيات الأفكار. لقد حوَّله يونغ بسرعة فائقة إلى تجريبية بسيكولوجية خالصة، تسمح بتَحْيِين بعض المكبوتات النفسية غير المُوصِلة مباشرة إلى وعي الأنا. وحين تمَّ إجراء هذا الرائز للمرضى الذُّهَانيِّيْن في مستشفى برغولزلي، ولكنْ، أيضاً إلى زملائه، وأصدقائه، وأُسرته، فقد اكتشف في اللاوعي (انطلاقاً من اضطرابات أظهرها المُجَرَّبُ عليه الخاضع للرائز) وجود مكبوتات انفعالية متواترة مرفوضة من لدن الأنا، ومُؤهَّلة بقدرة كبيرة على المقاومة. وبرُفْقَة معاونه فرانز ريكلان *Franz Riklin*، فقد أُطلق على هذه العناصر اسم "عُقد".

لقد كان يونغ مُهيَّأً ليعترف بوجود عُقد مُستقلَّة ذاتياً، من خلال تجارب مُناجي الأرواح الأُسَرِيَّة *Spirites familliales* التي شارك فيها من 1895 إلى 1900، والتي شكَّلت أصل أطروحته في الطبِّ سنة 1902. وباعتماده على هذه التجارب التي ستُثير الانتباه إلى شكلها المُشخَّص الذي تستعيره العُقدة دائماً حين تتمظهر. في الكتابة

التِّلْقَائِيَّة، فعلاً، "فإن الجمل المكتوبة تكون دائماً تصريحات شخصية [...]، كما لو أنه، وراء كلِّ جزء من الجملة الصادرة، توجد شخصية تكتبها. لهذا السبب يفكِّر العقل الساذج فوراً في الأرواح" (DMI, 165). لقد انتهى يونغ إلى أنه "لا يوجد أيُّ اختلاف في المبدأ بين شخصية مُجزَّأة وعُقدة ما". في بعض حالات الذُّهَان *psychoses*، فإن العُقد "تتكلَّم بصوت مسموع" فيسمعها المريض مثل أصوات تبدو ناتجة عن شخصيات غريبة" (HDA, 189). ويُلحُّ يونغ كذلك على "التملُّك" بواسطة العُقدة المستقلَّة ذاتياً: "فالمَملُوك ليس مريضاً شرعياً، إنه يعاني من تأثير نفسي لا مرئي، يستحيل عليه السيطرة عليه"(PAM, 110) .

»» على خلاف فرويد - الذي لن يرى في اكتشاف يونغ سوى وسيلة ملائمة لتخصيص عُقدة أوديب *l'Œdipe* والخِصاء *Castration*- فيونغ يستعمل لفظ "عُقدة" - الذي درس فيه، سنة 1907، في كتابه "بسيكولوجيا العَتَه البَكُوْر"، المتغيِّرات لدى المصاب بالهستيريا والمصاب بالشيزوفرينيا - ليصف العلاقة الإشكالية بالأب والأُمِّ (العُقدة الأبوية أو الأمومية التي ترتبط بها عُقد عديدة) بأن الوحدة المتعدِّدة مُركَّبة من الأنا (عُقدة الأنا). هذا التعميم الذي رفضه فرويد، يجد عِلَّة وجوده في المفهوم اليونغي للوِجْدَانِيَّة. "كلُّ حدث وِجْداني يتحوَّل إلى عُقدة" يكتب يونغ، سنة 1907 (PMM, 86). والحال إنه بواسطة الانفعال، دائماً، يظهر اللاوعي. ممَّا يعني أن العُقد لن تكون مُعتبرَة فقط تحت زاوية مَرَضِيَّة. مهما أنها تُعبِّر عن "ما هو غير مكتمل في الفرد، النقطة التي، على الأقلِّ إلى حَدِّ الآن، تَكَبَّدَ فيها هزيمة، حيث لا يمكنه أن يُسيطِر أو يُقنِع، إذاً ومن غير ارتياب، النقطة الضعيفة في المعاني الممكنة لِلَّفْظ كلِّها" (PAM, 201). كذلك، فالعُقد هي

بالقَدْر نفسه "وحدات حَيَّة للنفس اللاواعية، والتي تسمح، بمفردها، تقريباً، بالتأكُّد من الوجود ومن الجِبِلَة" (HDA, 193). لذلك، في الحوار، وعلى الأخصِّ، في العلاقة التحويلية، "إن إعداد تصوُّرات ليس هو وظيفةُ لعُقَدِ أحد الشريكَيْن فحسب، ولكنْ، أيضاً لعُقَد الآخر. وكلُّ حوار يغامر في هذه المجالات المأهولة بالحَصَر النفسي وبمقاومة يهدف إلى ما هو جوهري، حيث يحضُّ المُجَرَّب عليه على الاندماج في **كُلِّيَّته**، ويُرغِم الشريك أيضاً على تأكيد ذاته داخل اندماجه" (195-HDA, 194).

إيمي أنبيل

علم الباطن **Occultisme**

»» نعرف الجملة الشهيرة التي كان فرويد قد وجَّهها نحو 1910 إلى يونغ حول النظرية الجِنْسَانِيَّة *La théorie sexuelle* مثل "حصن ضدّ مَدِّ الوحل الأسود لعلم الباطن[1]" (MV, 177). هذا التصريح يخصُّ، من دون ريب، اهتمام يونغ بالظواهر الوسطيَّة médiumniques كما تجلَّى في عنوان ومحتوى أطروحته في الطبِّ (حول) "علم النفس وعلم أمراض الظواهر المُسمَّاة باطنية" (218-EP, 118) - وربَّما من غير أن ننتبه جيِّداً إلى كلمة *sogenanuter*: "قول مأثور"، أو "مزعوم" أو "على حَدِّ قولهم"، إذا بيونغ يُعلِّق، "كنتُ أعرف أنه ما كان يمكنني

1) *Occultisme* -، علم الباطن: اتِّجاه ذهني يُسلِّم بالأمور الخُفْيَة، ويقول بإمكان إدراكها. وقد لعبت هذه النزعة دوراً هامَّاً جدَّاً في الآداب الأوربية في العصور الوسطى، وخاصَّة في المحاولات الأولى لكتابة تفسيرات الكون وبحوث السيمياء. وقد بلغ تأثير هذه النزعة إلى حَدِّ أن أيَّ شخص يدَّعي الاطِّلاع على الغيب يُعدَم حَرْقاً خوفاً من الوقوع تحت سيطرته. الكامل الكبير زائد - ص 847. (المترجِمة).

أبداً أن أجعل هذا موقفاً لي" خصوصاً، يضيف قائلاً، في الحدود التي "يبدو فرويد أنه قد فهم من "علم الباطن" تقريباً كلَّ ما استطاعت الفلسفة والدين - مثلما علم النفس الذي وُلِدَ في هذا العصر- قولَه حول الروح." (MV, 177)

«» ولكي ندرك ما يوجد قيد الاشتغال هنا، يجب العودة كذلك إلى السياق التاريخي والثقافي للعصر: بعد قرن موسوم بإيديولوجيا مادِّيَّة، تُناصر العلمية والإلحادية، فقد نتجت ثنائية صورة جَمْعية *éniantiodromie collective*: هذه الأخيرة تُميِّز بشكل أكيد ظهور الهستيريا الكبرى مثلما أخرجها شاركوت *Charcot* في "*la Salpêtrière*" بالاعتناق العلمي الكاذب للمغنطية الحيوانية الغارقة في نوم مغنطيسي[1] *hypnose* (لدينا هنا المعنيان الفوريان لعلم النفس التحليلي) عبر تأسيس مذاهب وتجميعات متَّصلة بها، والتي تزعم أنها تكشف ما ظل حتَّى ذلك الحين مخفياً، وإقامة روابط مع العالم الفوحسي *supra-sensible*.

فداخل هذا الهيجان المتعدِّد الأشكال نهتمُّ أكثر فأكثر بالوَسِطِيَّة *médiumnité* وبالظواهر المصاحبة لها مثل اللثلثة[2] La glossolalie. إنه على إثر كروكس *Krookes* في انجلترا، لعلماء أمثال ريشيه *Richet* أو الزوجَيْن *Curie* سيهتمُّون بالظواهر التي حصل وقتذاك تسميتها بأنها علم نفس غيبي[3] *parapsychologiques*.

---

1) Voir B. Méheust, *Somnambulisme et médiumnité*, 2 t., *Les Empêcheurs de penser en rond*, 1998.

2) Th. Fournoy, *Des Indes à la planète Mars*, Le Seuil, 1983 ; réédition L'Harmattan, 206.

3) انظرْ مراسلات يونغ مع باولي وبيير جوردان في:

(Cor. I), et (SP, 111) et (*Le Cas Kepler*, de W. Pauli)

بيد أنه ينبغي أن ندرك أن تيَّار هذه الأفكار والصور كلّه هو جِدُّ مختلط، ويغطِّي طيف الحدس الشِّعْرِيِّ لهذيان صريح، حيث يكون مُختَرَقَاً باضطرابات مختلفة وأحياناً مُناوِئَة. فالتأثير يكون، مع ذلك، عميقاً بما فيه الكفاية ومُستدَاماً حتَّى إن علماء الفيزياء بمَنْ فيهم أعلاهم قيمة في عصرهم أمثال باسكوال جوردان*Pascual Jordin* أو ويرنر هيسنبرغ*Werner Heisenberg* اللذَيْن اهتمَّا عن كثب بعلم النفس الغيبي، أو ما ترأَّسه فيلسوف مثل برگسون لِمَا سيُسمَّى ما وراء علم النفس[1] *Métapsychique*.

»» داخل منظور جِدّ موسوم بالمذهب الوضعي[2] *positivisme* للقرن التاسع عشر، ومن أجل تأكيد علموية علم النفس التحليلي الناشئ، فإن هذا السياق كلّه الذي أعاد فرويد مساءلته، بالأحرى، بشكل جَذْري، حيث أحسَّ بأنه منجذب إليه سرّاً، مثل فرنتشي *Ferenczi*، على إثر يونغ وفي مكانه، لم يتوقَّف عن أن يعارضه به، والذي سينتهي، هو نفسه، إلى فضيحة عدد كبير من تابعيه، بنشر كتاب حول التخاطر في الأحلام[3].

يتَّخذ يونغ موقفاً مختلفاً (من دون شكٍّ، لأنه كان طبيباً نفسياً، كما

---

1) Voir spécialement : H. Bergson, " *Fantômes de vivants et recherche* psychique " dans " *L'Énergie spirituelle*, dans *Œuvres*, PUF, 1959.

2) وَضْعي ة *Positivisme*، فلسفة وَضْعية، مذهب "أوغست كونت " الذي يقرِّر أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة، وأن المَثَل الأعلى لليقين يتحقَّق في العلوم التجريبية، وأنه بالتالي، يجب العدول عن كلِّ بحث في العِلَل والغايات. الكامل الكبير زائد، ص 984. (المترجِمة).

3) S. Freud, " Psychanalyse *et télépathie* " dans W. Granoff et J. Rey, *La Transmission de pensée, traduction et lecture de " Psychanalyse et télépathie " de Sigmund Freud*, Aubier, 2005- reprise de *L'Occulte, objet de la pensée freudienne*, des mêmes auteurs, PUF, 1983.

كان ثيودور فلورنوي، فهو إذاً في مواجهة "حقيقة" التكوُّنات الهاذيَّة). إنه يبحث بشكل أكثر لفَهْم وتأويل ما يُزعَم أنه من اللاوعي في مثل هذه التجلِّيات. إن التقليد الخاصَّ بالحكمة الإلهية *théosophique*، وبالخيمياء القروسطية إلى حدود أعمال جاكوب بوهيم، قد بدت له مثل مادَّة تجريبة ذات أهمِّيَّة قصوى، حيث يتعلَّق الأمر فيها بفرز ما هو دالّ حقيقة، ثمَّ إخراجه ثانية كعلم نفس اللاوعي الذي ليس واعياً بنفسه حتَّى الآن. (MV, *chap*, IV et VII)

لقد فكَّر طويلاً، على هذا النحو، حول صورة براسليز (SP, 125-260) وظواهر التنبُّؤ (تعليق حول "سرّ الزهرة الذهبية")، وحول اليوغا التنتريكية[1] *yoga tantrique* (حلقة دراسية حول الكونداليني *kundalini*) الذي أفضى في الوقت نفسه إلى فرضيات حول شبه النفسي *psychoïde* والتزامنية *synchronicité*. فاهتمام يونغ بـ "الباطن" يجد نفسه ثانية، بشكل واسع حالياً، فضلاً عن ذلك، في مدارس التحليل النفسي كلِّها، تحت ضغط مزدوج للحقائق الخاصَّة بالطبِّ النفسي (أو طبّ الأمراض العقلية) والسريريات اليومية. وفي ارتباط بسيرورات كلِّ إبداعية وإعادة اكتشاف المناطق الأعمق للحياة النفسية، سيحصل الاهتمام بظواهر جديدة لكشف الغيب أو تأثيرات خاصَّة بعلم النفس الغيبي[2] عموماً.

ميشال كازيناڤ

---

1) اليوغا التنتريكية، اليوغا الممارسة في إطار التنتريكية *Tantrisme*، وهي مجموع نصوص وعقائد وطقوس وطُرُق مُسَّارِّيَّة ذات صلة بالديانة الهندوسية ... (المترجمة).

2) Voir, par exemple : Le sous-chapitre " *La féminité archaïque et* l'occulte " dans A. Juranville, *Figures de la possession : actualité psychanalytique du démoniaque*, PUG, 2001. Voir aussi : É. Laborde-Nottale, *La Voyance et l'inconscient*, Le Seuil, 1990 et D. Si Ahmed, *Comment penser le paranormal : psychanalyse des champs limites de la psyché*, L'Harmattan, 2006.

علم النماذج Typologie

»» هو دراسة للشخصية انطلاقاً من نماذجِ مواقفَ (انطواء ذاتي أو انفتاح خارجي) ومن نماذج وظيفية (أفكار، عواطف، أحاسيس، حدوس). و"نفهم من "موقف" شكلاً للتكيُّف مع وضعية ما، إذاً نشاط للأنا الواعي" (PAM, 85). ويميِّز يونغ بين موقفَيْن اثنَيْن تَبْعَاً للاتِّجاه الذي يأخذه لا سيَّما اللِّبِيْدُو: انطواء ذاتي وانفتاح خارجي (انظرْ هذَيْن اللفظَيْن). هذان الموقفان يتمُّ التعبير عنهما من خلال الطريقة التي يتصدَّى بها الوعي للواقع الخارجي كما الداخلي، بواسطة الفكر، والإحساس، والعواطف، والحدوس. (انظرْ "وظيفة التكيُّف") ممَّا يحدِّد ثمانية نماذج رئيسة.

»» بعد قطيعته مع فرويد، وجد يونغ نفسه بحاجة إلى البحث عن معالم لفَهْم ما يتغلَّب في اختلاف وجهات النظر هاته مع فرويد، أو فيما تعارض فيه مع فرويد وأدلر؟"كيف يمكنني أن أتميَّز على فرويد؟ وكيف على أدلر؟ وما هو الاختلاف بين تصوُّراتنا؟ إنه بالتفكير في هذا أصطدمُ بمشكلة النماذج." (MV, 241) لقد وعى يونغ، بناء عليه، الطريقةَ التي تتمفصل بها نظرية ما يحصل توظيفها في علم نماذج صاحبها.

منذ 1913، في المؤتمر التحلينفسي بميونيخ بينما كانت القطيعة مع فرويد قد استنفذت، قدَّم محاضرة، انطلاقاً من تجربته حول الهستيريا، "من خاصِّيَّاتها نزوعها المُبعد عن مركز اللِّبِيْدُو بينما هذا النزوع مندفع نحو مركز العَتَهِ البَكُوْر"[1]. وقد أتاحت له هذه الملاحظة "تعيين طريقة عامَّة عبر ألفاظ "انطواء ذاتي" و"انفتاح خارجي" هذَيْن الاتِّجاهَيْن

---

1) C. G. Jung, " Contribution à *l'étude des types psychologiques* ", GW, 6, traduit dans les *Cahiers jungiens de psychanalyse*, n° 102, 2001.

المتناقضَيْن للمنفعة" (MV, 241)، وأن يُوسِّع هذه التصوُّرات إلى النفس العادية.

خلال السنوات الموالية، وسَّع يونغ بحثه ونشر نتائجه، سنة 1921، في كتابه "نماذج بسيكولوجية"، فقبل أن يعرض فيه أبحاثه الخاصَّة حول مختلف النماذج البشرية، التي أعدَّها انطلاقاً من تجربته الإكلينيكية، فقد قدَّم الطريقة التي تمَّ بها، عبر القرون، ضبط خصوصيات مختلف الأمزجة. ونجد فيها مجدَّداً المنهجية التاريخية التي سمحت ليونغ بتأكيد ملاحظاته وحدوسه: "إذا كانت المعارف البسيكولوجية تساعد في فَهْم إبداعات ابتكارات التاريخ، على العكس من ذلك، فإن الموادَّ التاريخية يمكن أن تُشِيع وضوحاً جديداً حول اطِّراد علم النفس الفردي"(MAS, 50) .

»» فعلم النماذج هذا ليس علم طباع جديداً: "علم النماذج الخاصّ بي إذاً لا يقترح نفسه، على الإطلاق، لتمييز الشخصيات، ولكنْ، لترتيب مادَّة التجربة البسيكولوجية ضمن أصناف بسيطة ومُنظَّمة" (Cor. I, 179)، فهو لا يُفهَم إطلاقاً في سِجِلِّ علم نفس الأنا البيسكولوجي (*ego psychology*)، لهذا السبب سيكون من اللامنطقي استعماله لغايات خاصَّة بعلم المقاييس النفسية *psychométrique*. بيد أنه قد استعمل كنقطة انطلاق، ووضع الأمور في نصابها بالنسبة إلى رائز علم الطِّبَاع[1] في الولايات المتَّحدة الأمريكية، وهو ما يُصطلَح عليه الـ *MBTI* (*Myers Briggs Type Indicator*) الذي يستعمل أصنافاً من علم النماذج اليونغي، في تقاطع مع بعض عناصر التميُّز. لم يكن هذا هو قصد يونغ. فعلم النماذج اليونغي ينبغي أن يُعتبَر في ضوء

1) علمُ الطِّبَاع، *Caractérologie*: يدرس الطَّبْع من حيث هو مجموعة من الاستعدادات النظرية التي تؤلِّف الهيكل النفسي للإنسان. معجم عبد النور المفصَّل - ص 167. (المترجِمة).

ممارسة اللاوعي المقترح من لدن يونغ، أعني، مع جذوره المتعلِّقة بالنموذج الأصلي وداخل دينامية تعويض بين الوعي واللاوعي.

سوزان كراكوياك

علم النفس التحليلي Psychologie analytique

»» اختار يونغ هذا اللفظ ليُميِّز طريقته التحلينفسية عن تلك الخاصَّة بفرويد. لقد تردَّد بين عبارات مختلفة مثل "علم النفس المُعقَّد" أو "علم نفس الأعماق"، مُحاوِلاً بذلك أن يجعل طريقته على أفضل قَدْر ممكن من حيث اعتبار اللاوعي، ومن حيث مايزتها بوضوح عن طريقة فرويد.

»» لقد حصل استعمال هذا اللفظ للمرَّة الأولى خلال محاضرة حول التحليل النفسي قدَّمها يونغ في لندن بجَمْعية الطبِّ النفسي *la Psycho-Medical Sociéty*، في غشت 1913، تحت عنوان: "المظاهر العامَّة للتحليل النفسي" (GW. 4, § 523-556). فاستعمله حينئذ ليُسمِّي "علم التحليل النفسي الجديد" الذي خرج من رَحِم "تِقْنِيَّة التحليل النفسي" (GW. 4, § 523).

في سنة 1914، بعد استقالته من رئاسة الجَمْعية الدولية للتحليل النفسي (*API*)، الذي كان أوَّل رئيس لها طيلة أربع سنوات، شكَّل عددٌ من الأطبَّاء، حول يونغ، ما سُمِّيَ حينها مدرسة زوريخ للتحليل النفسي *l'École de psychanalyse de Zürich* بالقياس إلى مدرسة ڤيينا *l'École de Vienne* . وفي سنة 1916، نشر يونغ، في آن واحد، في نيويورك ولندن، سلسلة مقالات كتبها على امتداد الأربعة عَشْرَةَ سنة الماضية، تحت عنوان: *Collected Papers on Analytical*

Psychology. في مقدِّمتها، وفي سياق الإشادة بـ "الأستاذ فرويد الذي اكتشف الطريقة التحليلية الجديدة" يشرح رغبته في "توضيح التطوُّر الخاصِّ المميِّز لمدرسة زوريخ التحلينفسية": وجهة نظر غير حصرية جِنْسِيّاً، القيمة والرمز، طريقة تركيبية ومستقبلية، وليست فقط تحليلية وسببية، كما هو الحال في ڤيينا (GW. 4, § 673).

»» تكوَّنت، بسرعة كبيرة، مجموعات يونغية في الخارج، أنشأها تلاميذ يونغ الذين، بفعل اهتمامهم بأفكاره، جاؤوا من مختلف أنحاء العالم ليقوم بتحليلهم. فالمجموعة الأولى تمَّ إنشاؤها في لندن سنة 1922، تبعتْها مجموعة باريس سنة 1926، ومجموعات نيويورك وسان فرانسيسكو، ولوس أنجلوس وتلّ أبيب. وعمَّا قريب، ستقود هذه المجموعات إلى خَلْق جمعيات مِهْنِيِّين أعدُّوا برامج تكوين. وأوَّل شركة بلندن أُنشئت من قِبَل جرار أدلر وميكائيل فوردام وإدوارد بنيت *Edward Bennet*. بعد ذلك بقليل، جاء معهد كارل غوستاڤ يونغ بزوريخ سنة 1948، ثمَّ جَمْعية روما سنة 1961 التي أنشأها إرنست برنارد *Ernest Bernhard*، تلتْها في وقت قريب جَمْعيات نيويورك وبرلين وسان فرانسيسكو.

لقد تأسَّست الجَمْعية الفرنسية للتحليل النفسي سنة 1969، بمبادرة من الدكتور رونالد كاهين *Roland Cahen* الذي كان أوَّل رئيس لها. وقد أُنشئ معهد كارل. غوستاڤ يونغ في باريس، سنة 1974، بمبادرة من الدكتور بيير سوليي *Pierre Solié*. وقد كان الدكتور جيلبير ماس *Gilbert Masse* أوَّل مدير له، حيث التحقت به، سنوات فيما بعد، الاختصاصيَّة في علم نفس الأطفال *pédopsychiatrie* دونيز ليارد *Denyse Lyard* التي ضمَّنت التوجيهات اليونغية داخل

المسار العامِّ للتكوين الخاصِّ بعلم نفس الطفل. فالجَمْعية الدولية لعلم النفس التحليلي، المُسمَّاة باللغة الإنجليزية *International Association for Analytical Psychology - IAAP*، وباللغة الفرنسية *AIPA*، قد تأسَّست في 26 يوليوز 1955، كهدية تمَّ منحها إلى يونغ بمناسبة عيد ميلاده الثمانين. كان مقرُّها بزوريخ، وكانت مُكوَّنة من خمسين جَمْعية منتشرة عبر القارَّات كلِّها، حيث تضمُّ حالياً أكثر من ثلاثة آلاف عضو. وتنظِّم مؤتمرات كلَّ ثلاث سنوات في مُدُن مختلفة من العالم.

انطلاقاً من بداية سنوات 1990، تلقَّت جَمْعية *AIAP* طلباً قوياً قادماً من دول الكتلة السوفياتية السابقة، حيث صارت حُرَّة، كي تستطيع الاهتمام بالفرد وباللاوعي. ويُقدَّر، حالياً في العالم، عدد المجموعات المسمَّاة بـ "الصاعدة" التي حصل تحليل وتكوين أعضائها من لدن مُحلِّلين أعضاء في *AIPA* الذين يسافرون بانتظام إلى أغلب دول أوربا الشرقية، وإلى أمريكا الجنوبية، وأفريقيا الشَّمَالية، وإلى ڤيتنام والهند والصين، إلخ ...

ڤيڤيان تيبودييه

غَائِيَّة Finalité

»» خلافاً لفرويد الذي يضع الاشتغال النفسي للكائن الإنساني تحت شعار السببية، ويمنح، بهذا الفعل، امتيازاً لبحث "أركيولوجي" يصل إلى أقاصي الطفولة، فإن يونغ قد بنى علم النفس الخاصّ به تحت غَائِيَّة مضطلع بها. فهنا حيث فرويد، وأكثر أيضاً لاكان من ورائه، منح بهذا الفعل قيمة لـ "خارج المعنى" المُلازِم للحياة، حيث يُرَدُّ المعنى إلى

موقف ديني، فإن يونغ، سوف يُحْمَلُ، على العكس من ذلك، على أن يُلحَّ على معنى يتعلَّق في الآن ذاته بالاكتشاف والبناء من خلال العمل السرِّيِّ، الطّور ذي السواد حيث يغادر الأنا هيمنته الأُحادية الجانب على النفس وينفتح، بهذا الفعل، على قوى اللاوعي، معنى يضعه هو أيضاً في علاقة مع موقف ديني بمعنى خاصٍّ جدَّاً، حيث يمنحه لهذه الكلمة.

»» "معاناة روح لم تجد معناها" (GW. XI, § 497)، فالعُصَاب يتحدَّد داخل هذه النظرة كَتَجَلٍّ لتناقض الأضداد، اللاواعي عموماً، داخل الكائن الإنساني، الذي يمنح تفرُّديَّة الشخص، حيث يجد دائماً في هذا الأخير الحَلَّ الذي يُمَثِّل فيه بهذه التفرُّديَّة الغَائِيَّة المُضمَرة. يتعلَّق الأمر بالولوج إلى "أن نصير ذاتَنا" (*Zumeigenen selbst werden/ devenir soi*)، من خلال التميُّز مع الأنا واللاوعي، ومن خلال الإدماج المتقدِّم ما أمكن لمكبوتات هذا الأخير. وبناء عليه، يجد الهو تمام الدلالة التي تحملها هذه الكلمة بالألمانية: في الوقت نفسه الهو كحضور مُتأصِّل في الروح ممَّا يجعلها، فضلاً عن ذلك، متعالية. (الهو مثل أتمْان *Ātman* والذي وجد فيه يونغ المفهوم في الأوبنشاد الهندي *Upanishads indiennes*[1] والأنا *Je* الأصلي للمُجَرَّب عليه، الأنا الحقيقي الذي يطابق الشخصية الحقيقية، على الأقلِّ، جزئياً، لدى المُحلِّلين الأنجلوسكسونيِّيْن.

فالغَائِيَّة النفسية الأخيرة تَمْثُلُ في الواقع كولوج إلى كمال ظلَّ مدى الزمن مُعطًى من ذي قبل، والذي ينبغي أن يكون مع ذلك مَبنيّاً داخل

---

1) Voir en particulier la *Chandogya upanishad* ou la *Kena upanishad* dans J. Varenne (trad.), *Sept upanishads*, Le Seuil, 1981.

الأوبنشاد الهندي *Upanishads indiennes*: مجموع الأعمال الفلسفية الكلاسيكية الأكثر قِدَماً في الهند. تهتمُّ بالطبيعة ومفاهيم علم الوجود. (المترجِمة).

تناقض الحياة، والعلاج عند الاقتضاء. فالاكتشاف والابتكار ليسا، من وجهة النظر هاته، سوى وجهَيْن للإجراء نفسه. (SP. 285)

ولا تقصي الغَائِيَّة، حسب يونغ، في أيِّ شيء، السببية كما يراها فرويد. فكلُّ واحدة من هذه التصوُّرات تنهض من علم نماذج خاصٍّ، ولكلٍّ واحدة مجال شرعيَّتها الخاصُّ (انظرْ: *Types psychologiques*- "*Conclusion*" et *Psychologie de l'inconscient, Chap* II, III et IV) ويمكننا أن نتساءل، بصدد هذا الموضوع أيضاً، ما إذا كان لا ينبغي اجتراح اقتران النقائض الذي يَقْبَل في الآن ذاته الأسباب والغايات، المعنى واللامعنى.

»» وقريباً من الفلسفة الألمانية، وعلى وجه الخصوص شيلينغ *Schelling* في تصوُّراته حول الوعي بالمطلق من تِلْقَاء نفسه، فإن يونغ يقبل أن يجعلَ عملُ العقلِ الغَائِيَّة في الشغل واعيةً داخل تجلِّي هذا المطلق (الوحدة التي لا يمكن معرفتها حتَّى قبل مجيء الكائن)، وأن هذه الغَائِيَّة تقتضي أساساً إعادة إدماج الوحدة. ولكنْ، وحدة واعية في ظلِّ المطلق.

بناء عليه، تُغذِّي الغَائِيَّة الصِّلَات البدهية مع الزمانية، في حين إنه، داخل سيمترية معكوسة، فالغَائِيَّة والسببية يتمُّ التفكير فيهما كلاسيكياً بطريقة تعاقُبية (دياكرونية) (من السبب إلى الأثر، أو من الحدث إلى النهاية التي تثيره - أي ما نسمِّيه تقليدياً سبباً نهائيَّاً - إنه وقت متوالٍ وخطِّيٌّ يكون مرتقباً (متأمَّلاً فيه بطريقة كلاسيكية)، ويأخذ يونغ ثانية التمايزات من الفلسفة الإغريقية القديمة بين الكرونوس *chronos*، الزمن العمودي الذي نعرفه جميعاً، *Le kairos* أو الوقت المناسب، و*L'aion*، الزمن الدوري للعهود التي تتسلسل الواحدة بالأخرى، زمن يمكنه بهذا الطول

أن يُلغَى ويصبح سرمداً. في هذا المنظور، فـ*Le kairos* - الذي هو وقت تزامنية، و*L'aion* الذي هو الوقت الخاصُّ للنموذج الأصلي منذ الطَّواف المتنقِّل حول الهو حتَّى اللازمن *Le non-temps* الذي هو الدمغة المميِّزة لِلَّاوعي[1]، يُؤطِّر الزمن السببي (سواء تعلَّق الأمر بالسبب الفاعل أو السبب النهائي)، ويمُزِّقه تحت الثِّقَل **القطعي** للنموذج الأصلي داخل الظاهرة الموصوفة بالتزامنية، أو يجعلانه متعالياً في تجلِّي الهو. وعلى هذا النحو يكشفان حتَّى الغَائيَّة الباطنية للروح، والتي هي العثور على مبدئها اللازمني من خلال مدَّة التجربة المَعِيْشَة: فعلم اللاهوت يجد حَلَّه في بحث، إرادي أو لا إرادي لحقيقة فوطبيعية *suprasensible* تطابق ما سمَّاه يونغ، أحياناً، الوعي الفوقي "*supra-conscient*". (PI. *Chap.* V))، في مَعرِض كلامه عن "اللاوعي الجَمْعي" مثل "لاوعي فَوْفَرْدِيٍّ *supra-individuel*"- أو ما سمَّاه هنري كوربان الـ "عبر وعي *Le trans-conscient*"[2] فالسبب النهائي، في الواقع، ليس، سوى ترجمة وجودية لسبب شكلي قطعي (في المعنى الذي يكون فيه الشكل سبباً، إنه قابل لتَمَثُّل الفكرة الأفلاطونية *L'eidos*)، التي تُسجِّل نفسها في أُفق المطلق، المنسوب إلى شلينغ، والذي أصبح واعياً من تِلْقَاء نفسه.

ميشال كازيناڤ

غريزة Instinct

»» إن الظواهر النفسية "يتمُّ إدماجها في مجموع الحياة العضوية"

---

1) Pour le *Kairos* et la *synchronicité*, voir SP I et pour la circumambulation, AS, 93 et 99 ou MFO, 39 à 47. Sur ce dernier thème, on peut aussi consulter H. Corbin, *Temps cycliques et gnose ismaélienne*, Berg international, 1982.

2) H. Corbin, " *Postface à la Réponse à Job* ", dans C.G. Jung, *Réponse à Job*, Buchet/Chastel, 1964.

فهي "تشارك، نتيجة لذلك، في ديناميَّتها، يعني في الغرائز والاندفاعات، أي أنها في وجهة نظر معيَّنة نتائج فعل هذه الأخيرة" (RC, 494).

غير أن الحياة النفسية تتحرَّر من الطبع الجبري للغريزة بفعل الإرادة، التي تمثِّل كمِّيَّة من الطاقة هي رهن إشارة الوعي، وتنطوي على "حُرِّيَّة اختيار معيَّنة" .(RC, 497) إن حُرِّيَّة الاختيار، بالفعل، "تفترض، في بداءة الأمر، ذاتاً تختار، وتستعرض إمكانات مختلفة. وباعتبارها تحت هذه الزاوية، فالنفس هي بشكل جوهري، صراع بين الغريزة العمياء والإرادة، أي حُرِّيَّة الاختيار".(RC, 498-499)

»» يميِّز يونغ الدينامية عن الغريزة، التي يضعها في مرجعية مع الشبح المضيء، *le spectre lumineux*، "في التحأحمر *infrarouge*" للصورة الغريزية، التي تنكشف في "الحَدِّ الأقصى البنفسجي لتسلسل الألوان".(RC, 535) فهذه الصورة هي التي يمكن مماثلتها بالوعي، فالغريزة الفيزيولوجية تظلُّ غير قابلة للمعرفة، إنها شبه نفسية، يعني أنها ليست حقيقة نفسية محض [...]، ولكنْ، نوعاً شبيهاً بما هو نفسي، كما تملِكه الإجراءات اللاإرادية".(RC, 490) فالنماذج الأصلية، بصفتها ظواهر شبه نفسية، "تتصرَّف كغرائز. إنها مثلها نماذج سلوكية[1] *patterns of behaviour*، لكنْ، حين ينبثق النموذج المثالي، على شكل صورة، أي يصير ولوجه للوعي ممكناً، فإن له طبعاً روحياً مقدَّساً مدموغاً ينبغي اعتباره [...] كما لو أنه عقلي بشكل حقيقي".(RC, 528) فمن هنا إذن يتميَّز التمثُّل الخاصُّ بالنموذج المثالي الأصلي عن الغريزة، ويتعارض معها أيضاً، فالإنسان هو، بهذا التعارض بين الغريزة والعقل، "كائن ما مدفوع للقيام بشيء ما، وفي الوقت نفسه يتصوَّر شيئاً ما" .(RC, 529)

---

1) سلوكية، *Behaviorisme- Behaviourisme*: مذهب السلوك، نظرية سلوكية تقول بأن دراسة سلوك الإنسان والحيوان الظاهر هو علم النفس الحقيقي. معجم عبد النور المفصَّل، ص 112.

»» فالتصوُّر اليونغي للغريزة - المعتبَر كشكل ثابت، وجِدّ محافظ، ولكنه طبيعي وحيوي - يملك اقتضاءات علاجية مهمَّة. فالإلحاحات النفسية الرئيس لها، حقيقة، في التجربة السريرية الموصوفة من لدن يونغ، شكلاً روحياً و"قاعدة عضوية مادِّيَّة": فهي، بناء عليه، مُسجَّلة في الجسد وأحياناً قريبة من البهيمية .(RC, 498) "فالمستوى الدنيء جدَّاً" للظلِّ لا يتميَّز عن "غريزية الحيوان" (A, 254)، والأشكال الحيوانية *thériomorphes* للهو اللاواعي تمثِّل "الاندفاعات الغريزية" لهذا النموذج الأصلي .(A, 160)

فالوعي الفردي "يُنَمْذِجُ" و"يفكِّر" في اللاوعي الغريزي مانحاً ميلاداً للرمز. "ففيه، تكون المفارَقة مُلغَاة"، فهو "يتجاوز الإنسان، ويسمح له بحيازة وحدة أكثر دينامية وأكثر تعقيداً".(Cor. I, 98-99) يظهر الرمز المتواتر في الأحلام، والصورة الأمومية تُمَثِّلُ "تحت تجلِّيها الأعمق، واللاشخصي، غريزة الحياة بشكل عامٍّ. إنها المسكن والأرض والتراب الذي نقف عليه." (RE. I, 89-90) ومن بين التمثُّلات الحيوانية، الثعبان الذي هو "الرمز الأكثر تردُّداً للعالم المظلم والجهنَّمي[1] للغرائز". (A, 265) يوجد به "طبيعة عمياء، متَّصلة بالغريزة بشكل منحسر". (RE. II, 37) لقد تمَّ، في الوقت نفسه، منحه عدَّة تجلِّيات إيجابية و"تمَلُّك أكبر الأسرار" .(RE. II, 32) ويختتم يونغ قائلاً، إذا كان الحالم "يريد أن يجد في ذاته منبع الحياة، ينبغي أن يسمح للغريزة بأن تلتحق به".(RE. I, 281)

إيمي أنبيل

---

1) جهنَّمي، *Chthonien*, أو *Chtonien*: صفة تُنسَب إلى عدد من الآلهات الأسطوريات اللواتي يعشنَ، حَسْب رأي الوثنيِّيْن، في أعماق الأرض. معجم عبد النور المفصَّل، ص 203. (المترجِمة).

غَيْرِيَّة Altérité

»» إذا كان يونغ، في بداية عمله، قد استطاع أن يفضل العلاقة الداخل نفسية *intrapsychique* على حساب علاقة الموضوع، سيكون واضحاً أكثر فأكثر، بشأن هذه الأخيرة، أوَّلاً بأوَّل حيث يتأكَّد فكرُه. في بداية سنوات 1940، يُلحُّ على أنه لا توجد علاقة بالمُجَرَّب عليه من دون علاقة بالآخر، تماماً كعمل التميُّز- الذي يُؤسِّس تصوُّره العلاجي - لا يمكن أن يتنجَّز "دون علاقة مع شريك إنساني". (PT, 162)

»» توجد الغَيْرِيَّة[1] في علم نفس التحويل. لقد صنع يونغ، بالفعل، من خلال العلاقة مع الآخر السلك المُوصِل لإجراء التفرُّديَّة. "فالعلاقة مع الهو هي، في الوقت نفسه علاقة مع القريب، ولا أحد يمكنه أن تكون له علاقة مع قريبه، إن لم تكن له علاقة مع نفسه". (PT, 96) للتفرُّديَّة مظهران أساسيان، هما، من ناحية، "الإجراء الداخلي والذاتي للإدماج"، ومن ناحية أخرى، ذلك "الموضوعي مثلما لا غنى عنه هو أيضاً"، في العلاقة بالغَيْر (PT, 96). فالنموذج الذي اختاره يونغ للحديث عن الآخر هو اندفاعي. إنها إيروسية حيث الأجساد تحضر بقوَّة، إنها تتجاذب وتتوحَّد فيما بينها في حركة اندماج/لا اندماج التي ينبغي أن تُفضي، كما في تفاعل كيميائي، إلى تغيُّر كلِّ واحد منهما.

فالآخر هو إذاً، في الآن ذاته، الجزء المجهول والمُحَيِّر دائماً في المُجَرَّب عليه، أعني اللاوعي، فمن خلال صوره المتواترة مثل الظلِّ، الروح *l'anima*، والعقل *l'animus*، والهو، ولكنْ، إنه الآخر أيضاً من أجل العلاقة في العالم الخارجي. "فالإنسان الذي ليس موصولاً لا يملك كُلِّيَّة" حيث "تقتضي تنسيقاً بين الأنا *le moi* والأنت *le toi* (PT, 107).

---

1) ما يخصُّ الآخر في مقابل الأنا.

يحصل الشيء نفسه، على مستوى الجماعة، حيث يجعل يونغ من التورُّط داخل مجتمع ما مسألة أخلاق. على طريق الآتي الواعي والكُلِّيِّ (التفرُّديَّة)، والتكيُّف مع الشروط الخارجية وقواعد المجتمع، على المستوى نفسه من التكيُّف مع الشروط الداخلية. وإذا تحقَّق الواحد على حساب الآخر، سيحصل اختلال يؤدِّي إلى عُصَاب. "الفَرْدانِيَّة تؤكِّد على رسم وإبراز الخصوصية المزعومة للفرد، في تعارُض مع الاعتبارات والواجبات لفائدة الجماعة. إن التفرُّديَّة، على خلاف ذلك، هي مرادف لإتمام أفضل وأكثر اكتمالاً للمهامِّ المشتركة لكائن ما، وأخذ كاف بعين الاعتبار بخصوصيَّاته، يُتيح أن ننتظر منه، ليكون داخل النظام الاجتماعي لَبِنَة مناسبة أحسن، ومدمَجة بشكل أفضل إذا ما كانت هذه الخصوصيات نفسها ستظلُّ مُهمَلَة أو مُضطَهَدَة." (DMI, 116)

«» لا يمكننا أن ننسى أنه، في الأصل، يوجد نوعان من **الآخر**، مهما أنهما يتأكَّدان انطلاقاً من الجذر الهندي أوربي نفسه: يوجد شخصي بالذات *l'alter* (الآخر بحصر المعنى)، ويوجد *l'alienus* (الغريب). فالشخصي بالذات يندرج داخل حالة المثنَّى القديمة، بينما الغريب يوجهنا ثانية نحو الجَمْع. وبحصر القول، فشخصي بالذات هو الآخر غَيْرِيّ حين نكون اثنَيْن، من أين، بواسطة اشتقاق مفهوم الصديق الموثوق به *l'alter ego*: ليس فقط شبيهي، ولكنْ، بالترجمة الحرفية، هو "أناي" الآخر *mon autre* " *moi* "، فعلامة كوني اثنَيْن هي أن جزءاً منِّي غير معروف، وأن "أناي" غير كاف لاستيفاء مفهوم الشخصية التي "أكونها". زِدْ على ذلك، فهو ما يؤكِّده بوضوح جاك لاكان في مرحلته المرآوية، حين يمكن للطفل أن ينعكس في المرآة التي تواجهه كما لو كان الآخر نفسه[1]. فهذا ما أثبته يونغ بطريقة أخرى حينما حدَّد

1) J. Lacan, " *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* ", in *Écrits*, I, Le Seuil, 1966.

الهو مثل ذات لِلّاوعي، ورتَّبه كبؤرة لقطع إهليلجيٍّ *ellipse* يمكننا بواسطته تمثيل كائن مُفَرَّد *individué*، داخل دياليكتيك ثابت للأنا الذي يشغل البؤرة الأولى.

غير أن الشخصي بالذات هذا يمكن أن يقود إلى إتلاف الشخص، إذا لم يكن الآخر مضطلعاً بمهامِّه أو مُدمَجاً. أن يحصل إتلافه بالمعنيَيْن: أن يحسَّ العطش، ويرغب في الماء المفيد للاغتذاء، وأن يكون مُغيَّراً بطريقة قدحية. أن يرتوي هو، في الواقع، ليس أن يشرب من نبع الحياة فحسب، بل إنه يعثر ثانية، ولو مؤقَّتاً، على حالته الحقيقية عبر الاستجابة لرغبته الحيوية.

في هذا المنظور، يعود الارتواء إلى إقامة رابط مع الهو، مع الآخر الذي هو آخر إلى درجة عالية حتَّى إنه أنا في أعماق الأعماق.

إلَّا أن ما نصادف هنا، هو العبور إلى "**الغريب**"*alienus*[1]، إلى دخيل *allogène* الغنوصيين[2]، لِما يُسمِّيه يونغ بكلِّ بساطة الله حين يُعيِّنه لاكان بالآخر الكبير. ولكون الآخر الصغير مؤنَّثاً هنا، يوجد عبور بطريقة غير مباشرة عبر تلذُّذ النساء (التلذُّذ "بالإضافة إلى ذلك") مع هذا الآخر الكبير الذي هو الله[3]، كما صرَّح يونغ باستمرار، في سجلٍّ

---

1) لا يَعزب عن بصرنا أن الغريب *alienus* يتحدَّر من الجَمْع، مثل l(es) *Elohim* في التوراة (الكتاب المقدَّس)، أو ثالوث المسيحية التي تتسجَّل في أُفق "الواحد المتعدِّد"، على أيَّة حال، في ما وراء ما هو مجرَّد واحد مثنَّى. بالطريقة نفسها التي يتجلَّى بها البراهمان داخل تعدُّد لا محدود للآلهة في الهند، أو ما يدلُّ عليه الأين القَابَالَانِيَّة *l'Ayn de la cabale* اللامحدود مثل العدم فوجوهري*suressentiel* لله المتعالي بشكل مطلق.

2) نسبة إلى الغُنُوصِيَّة *Gnosticisme* : نزعة فلسفية دينية تهدف إلى إدراك كُنْه الأسرار الربَّانية. المنهل، ص 488.

غُنُوصيَّة، أدْريَّة: نزعة فكرية تهدف إلى مزج الفلسفة بالدين، وتشتمل على طائفة من الآراء المظنَون بها على غير أهلها. الكامل الكبير زائد، ص 544. (المترجِمة).

3) *Ibid.*, voir le chapitre VI, " *Dieu et la jouissance de la femme* ".

آخر، إننا ننفذ إلى الهو بواسطة الروح. ولأن الاختلاف الجوهري يكمن في هذا الأمر، فإن يونغ يمنح ثباتاً لفكرة الله - "إنه اللفظ الذي بواسطته أدلّ على كلِّ ما يأتي ليعيق بصراحة قاسية أو بعنف مخطَّطاتي المقصودة [...] ويُغيِّر حياتي إلى الأحسن أو الأسوأ" (Cor. V, 141)- بينما يتعلَّق الأمر عند لاكان بالمُعلِّم الدَّالِّ الذي يرتسم جانبياً خلف اسم الأب.

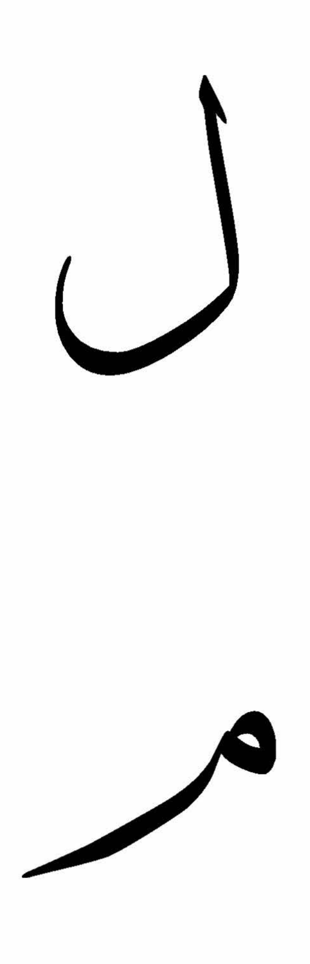
نرى هنا، بشكل جيِّد، اللُّبْسَ كلَّه الذي يحمله مفهوم الغَيْرِيَّة، لأنه إذا حدث الإحساس بالآخر عفوياً كتهديد لـ أنانا*notre moi*، فالغريب، يهدِّد هويَّتنا الجَمْعية والعميقة في الوقت ذاته: فالإئتلاف بالمعنى المعاصر ينفذ إلى أوهامنا على ظهر استلاب[1] يجعلنا محطَّ اتِّهام بشكل جذري. ومع ذلك، فالأنا يمكنه أن ينبني من دون صِلَة بالآخر، ثمَّ إن هويَّتنا الأَوَّليَّة أليست هي هوية الآخر الذي "يُغَرِّبُنَا عن ذواتنا" ليكشفَنا بشكل أحسن؟

ميشال كازيناڤ

1) استلاب أو ارتهان: فلسفياً معناه حالة شخص يصبح - بفعل ظروف خارجية اقتصادية أو دينية أو سياسية - عبداً للأشياء، ويُعامَل هو نفسه كشيء. المنهل، ص 35. (المترجِمة).


ق


ك



قناع Persona

»» إنه عُقدة وظيفية يُرَتِّبُ الأنا من خلالها علاقته بالموضوعات. لقد اختار يونغ هذا اللفظ بطريق المماثلة مع القناع الذي كان يضعه المؤدُّون في القديم، فهو يستحضر، في هذه الحالة، المسرح واللعب. فـ *la persona*[1] هي قناع يتظاهر بالفردية، حيث يجعل ذاته نفسها والآخرين يعتقدون بأنه فردي، في حين أنه ليس إلَّا دوراً مُتقمَّصَاً، ومَنْ يتكلَّم داخله هو النفس الجَمْعية (DMI, 84). فمفهوم الشخصية عند بيير جاني هو قريب جدَّاً من المعنى الأوَّل الذي أعطاه يونغ للقناع: "نحن شخصيات *personnages* نتقمَّص دورنا بشكل حسن إلى حَدٍّ ما [...] وهكذا لكلِّ واحد دور خاصٌّ، حيث يؤدِّي الواحد منَّا

---

1) *Persona* " كلمة قناع في اللغة العربية مأخوذة من فعل قَنَّعَ بمعنى غَشَّى وغطَّى، أي ألبَس. أمَّا كلمة *Mask* و *Masque* فتنحدر من الإيطالية *Maschera* التي تعني أسود، وقد تكون متأتِّية عن اللاتينية المتأخِّرة *Mascha* التي تعني الساحرة، ولذلك علاقة بتلطيخ الوجه باللون الأسود في طقوس السِّحْر. أمَّا القناع المُستعمَل في التراجيديا، فكان يُطلق عليه باللاتينية اسم *Persona*، وهي كلمة مأخوذة عن التعبير اليوناني *Pop-opon* الذي يعني ما يُواجِهُ الوجه، والصورة التي يعطيها الإنسان عن نفسه للآخرين، ومنها أتت الكلمة اليونانية *Prosopon* التي كانت تُستخدَم للدلالة على الوجه والقناع، وعلى الدور الذي يلعبه الممثِّل في التراجيديا حين يضع القناع الخاصَّ به، خاصَّة وأن الممثِّل كان يؤدِّي عدَّة أدوار بتبديل الأقنعة. من جانب آخر، فإن الكلمة المُستعمَلَة للدلالة على الشخصية المسرحية *Personnage* لها الأصل اللغوي نفسه، ممَّا يدلُّ على الدور الذي لعبه القناع في تكوين الشخصية المسرحية." **المرجع**: د. ماري إلياس - د. حنان قصَّاب حسن - المعجم المسرحي - مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى 1997 - ص 355. (المترجِمة).

دوراً إزاء شخصيات أخرى. ولا يمكننا أن نتخلَّص منه، وهذا حقيقي جدًّاً حتَّى إن الوظيفة تُغيِّر موقف الشخصيات.[1]" غير أنه، بشكل عامٍّ أكثر، فالقناع عند يونغ، "هو جهاز التكيُّف هذا مع العالم الذي نُطوِّره في سياق صِلَتنا به" (AS, 28). إنه لا يلتبس بالتفرُّديَّة، ويدلُّ على ما يُمَثِّل كلُّ واحد لذاته نفسها ولمحيطه. "من دون قناع، كما يسجِّل ذلك إيلي إمبارت*Élie Humbert*، نتراجع إلى داخل مشاركة قديمة حيث يجب أن نعتزل ونختفي. فالوعي بالقناع لا يتوقَّف، والحالة هذه، عن التبليغ بباطل، بل يتحمَّل أيضاً عبء إدماج المُجَرَّب عليه داخل الشبكة الاجتماعية للتواصل.[2]" بوظيفة التواصل هاته، يشارك القناع في تحقيق حيمية المُجَرَّب عليه وحمايته، وبناء عليه، في الفرز الشرعي الذي يمكن أن يقوم به بين ما يجب أن يُحْتَفَظَ به كَسِرٍّ عن ذلك الذي يمكن أن نبوح به للغير.

»» لقد حدَّد يونغ، للمرَّة الأولى، تصوُّر القناع في مقال له سنة 1916: "بنية اللاوعي" ويحدِّده سنة 1928 في كتابه "دياليكتيك الأنا مع اللاوعي". فيما بعد، لم يكن قد أعدَّ هذا التصوُّر سابقاً، لأنه قد طوَّر، على وجه الخصوص، علاقة الوعي بالعالم الداخلي. مع ذلك، فإن دراسة القناع تستحقُّ أن تكون مُعمَّقة، لأن ترتيبها يلعب دوراً مهمَّاً في تطوير إجراء التفرُّديَّة.

في جزء مستوحى من الأقوال المأثورة لشوبنهاور مثل ("ما نَكُونُهُ" و"ما نُمَثِّلُهُ"[3] "*Ce que l'on est*" *et* "*Ce que l'on représente*")،

---

1) P. Janet, *L'Évolution psychologique de la personnalité*, compte rendu des conférences faites en 1929 au collège de France, Nouvelle édition, Paris, 1984, p. 181.

2) É. Humbert, *Jung, op. cit.*, 58.

3) " *Aphorismen zur Lebensweisheit* ", dans *Parerga und Paralipomena*, I, chap. 2 : " *Von dem, was*

يُولَدُ القناع مباشرة داخل التجربة الخاصَّة ليونغ، في اللحظة التي أدَّت القطيعة مع فرويد والمواجهة مع اللاوعي الناتجة عنها إلى تعديل معالمه، لمثالياته ولموقعه الاجتماعي. حينئذ خصَّ يونغ القناع بطبع مؤقَّت وسالب على الإطلاق: فمطابقة الأنا للقناع يمنع كلَّ علاقة واعية مع الإجراءات الداخلية (TP, 438). يكون من المهمِّ، بناء على هذا، في أثناء العمل العلاجي، أن نتَّجه نحو "تفكُّك" لمطابقةِ الأنا القناعَ بصفته عنصراً من النفس الجَمْعية.

بيد أن الخروج من هذه المطابقة يورِّط ثانية التكيُّف السابق، ويمكن أن يسبِّب "تداعياً للوعي". فالأنا، في هذه الحالة، الذي يتعرَّض عندئذ إلى اقتحام من مكبوتات اللاوعي، يجازف بأن يُفْتَنَ بها، مع إمكانية انحرافه نحو الذُّهَان[1] *psychose*، أو نحو لا تكيُّف اجتماعي إذا ما حدث تضخُّم بواسطة مطابقة لإحدى مُكوِّنات اللاوعي الجَمْعي (DMI, 108). وهنالك إمكانية أخرى هي "إعادة تكوين تراجعي للقناع"، أي العودة إلى مرحلة تطوُّر مُتجاوَز. فعودة الشخصية هذه إلى مرحلة سابقة يمكن أن تكون مفيدة لشخص ما ظلَّ يعيش إلى حدود اللحظة داخل التضخُّم. لكنْ، في الغالب الأعمِّ، فإن "الخنوع والتنقيص من الذات نفسها، الذي يجرُّه هذا الحَلُّ، ليس إلَّا هروباً مُقَنَّعاً، والذي على المدى الطويل، لا يمكن صيانته إلَّا مقابل سَقَمٍ عُصابي" (DMI, 106).

»» وهناك إمكانية تختلف كلّ الاختلاف هي طريق التفرُّديَّة (انظرْ

---

einer ist " - " *Ce que l'on est* " et chap. 4 : " *Von dem, was einer vorstellt* " - " *Ce que l'on représente* ".

1) الذُّهَان، *Psychose*: مرض نفسي مصحوب بخلل في وسائل التكيُّف الاجتماعي والمهني والديني، وباضطراب عامٍّ في الوظائف العقلية، كالإدراك والحُكْم والاستدلال وغيرها. ويصحبه في العادة اضطراب عميق في السلوك والشخصية. وهو أعظم خطراً من العُصَاب *Névrose* المشتمل على اضطرابات في وظائف الجهاز العصبي. الكامل الكبير زائد - ص 1050. (المترجِمة).

هذا اللفظ): "لا هدف آخر للتفرُّديَّة سوى تحرير الهو، من جهة، من القشور الباطلة للقناع، ومن جهة أخرى، من القوَّة الإيحائية للصور اللاواعية." (DMI, 117)

يمكن للقناع أن يلعب دوره بطواعية كوظيفة للعلاقة مع العالم الخارجي، وأن يشكِّل حماية للأنا، تكون ضرورية لتطوُّر جزئه الحميم. إنه، في هذه الحالة، تكميليٌّ للروح وللعقل المعتبَرَيْن كوظائف للعلاقات مع العالم الداخلي. "فالهوية إلى القناع تَشْرُطُ تِلْقَائِيَّاً تطابقاً لاواعياً بالروح، لأنه إذا لم يتميَّز الأنا عن القناع، لا يمكنه أن يحصل على صلات واعية مع الإجراءات اللاواعية [...]. فالذي يتطابق على نحو غير مشروط مع موقفه الخارجي يكون مُسَلَّماً إلى إجراءات داخلية على نحوٍ لا يُعوَّض. [...] فأن يحافظ على قاعدته الفردية يغدو أمراً مستحيلاً عليه، فيظلّ متنازَعاً بين حَدَّيْن متباعدَيْن باستمرار." (TP, 411)

سوزان كراكوياك

Totalité كُلِّيَّة

»» من اتِّحاد الوعي واللاوعي "تنمو الكُلِّيَّة التي عيَّنتْها الفلسفة أو المعرفة الاستبطانية[1] *Inthrospection* للعصور والثقافات كلِّها، بواسطة رموز، وأسماء، وتصوُّرات من منبع لا ينضب مَعِيْنُهُ" الرباعية، والماندالا، والصبي الأزلي *aetérnus*، والنوع الإنساني[2] *Anthropos*

---

1) الاستبطان، *Introspection*: في علم النفس، عملية تُشاهد بها الذات ما يجري في الذهن من شعوريات لوصفها لا لتأويلها. معجم عبد النور المفصَّل - ص 570 . (المترجِمة).

2) *Anthroposophie* : مذهب فلسفي تعليمي رائج في سويسرا وألمانيا يؤمن بتناسخ الأرواح. (المترجِمة).

إلخ ... (SP, 231). "فالكُلِّيَّة ليست هي الخُلُوّ من العيب، إنها الكائن" وهكذا، فالإنسان يقترب من هذه "الكُلِّيَّة" أو هذا "الكمال" بإدماج الظلِّ المكبوت في الأنا. (PT, 100)

»» من بين عدد من رموز الكمال، "الرباعية"- التي هي "معطى تجريبي" (VS, 169)- "فهي الشرط المنطقي لكلِّ حُكْمٍ كُلِّيَّة. هذا الحُكْم يستوجب، بالفعل، "مظهراً رباعياً" مُطابِقاً للوظائف الأربع لتَكيُّف الأنا (ESE, 206). الشيء نفسه، فالماندالا، أو الاستدارة التي نصادفها في صناعة الصور الخيميائية- "تعبير الشخصية التي تمَّ تغييرها بواسطة إدماج اللاوعي" (VS, 103) - تدلُّ على "الكمال المُحقَّق" "*Vollständigkeit*" (VS, 155). هذه الرموز، كما هو رمز الهو، تحتوي صورة وحدة النقائض، التي تُعوِّض وتُصحِّح الموقف الأُحادي الجانب للوعي، والذي سيكون "هدفها النهائي" هو "تمثُّل الأنا لشخصية مبسوطة أكثر" (GP, 77)، الصبي الأزلي *le puer aeternes*، الأسود والأبيض في الوقت نفسه، هو وجه آخر لهذه "الكُلِّيَّة المتعالية"، ولكنْ، شريطة أن لا يتعلَّق الأمر بـ "الطفل اللاواعي المولود بفضل نضج عُمُر الإنسان" كما يُنوِّه إلى ذلك يونغ (RJ, 214-215). فالكُلِّيَّة كما يفهمها يونغ، تنطوي، فعلاً، على التضحية بالصِّلَة العُصَابية مع الأُمِّ، إنها ليست، فضلاً عن ذلك، كالترجمة الفرنسية لِلَّفظ الألماني "*Ganzheit*" التي تجعلنا نعتقده جَمْعاً لعناصر تمنح الأنا أكبر قَدْر من الرحابة، ولكنْ، تجربة صعبة ومُفارِقة للبحث عن توازن، الموسوم دائماً بالضياع والحِدَاد، بين الأنا الواعي وحدوده، وبين الهو الذي يمثِّل الإنسان "الكُلِّيّ" للنوع الإنساني *Anthropos* في مثل رحابة العالم" (AS, 81).

إيمي أنبيل

لاوعي Inconscient

»» لقد حصل تهييئه بشكل مُسبَّق من قِبَل ليبنتز في نظريَّته الخاصَّة بإدراكات الذَّرَّة الروحية[1] التي لا يعيها العقل[2]، ثمَّ من لدن كانط في تحليله لأصناف الإدراك أوَّليَّاً، ففكرة اللاوعي قد اقترحها نوڤاليس *Novalis* من ذي قبل، حيث ابتكر لفظ دون وعي "*Unbewusst*"، ويُؤوّل إليه تحت قيادة الواقع الفريد لعالَم الصور، وبالخصوص صور الحُلْم: "إن العالم الداخلي ينتمي لي بشكل ما أكثر من العالم الخارجي [...] أينبغي إذاً - لِمَا هو أكثر حقيقة، وما هو أفضل- أن يبدو وَهْمياً جدّاً، وأن يبدو ما هو غير حقيقي حقيقيّاً جدّاً؟".[3] بموازاة مع تصوُّرات تروكسلر *Troxler* حول ميتافيزيقا الحُلْم[4] ومع أبحاث شوبرت *Schubert* حول رمزيَّته[5]، فإن فكرة اللاوعي قد تمَّ التفكير فيها نسقيّاً للمرَّة الأولى من لدن شوبنهاور *Schopenhauer* في مفهومه للإرادة العمياء[6] وهي نفسها الموروثة بشكل واسع عن الإرادة

---

1) الذَّرَّة الروحية *Monade*: أحد عناصر الوجود الأوَّليَّة، وبخاصَّة في فلسفة ليبنتز. معجم عبد النور المفصَّل، ص 680. (المترجِمة).

2) G. Leibniz, *Monadologie*, 14, LGF, 1991.

3) Novalis, *Œuvres complètes*, tome i, Gallimard, 1975, ainsi que *Semences*, Allia, 2004, Le *Brouillon général*, Allia, 2000, *fragments*, Corti, 1992. Voir l'étude de A. Béguin, *L'Âme romantique et le rêve*, Corti, 1991 (première édition en 1937, reve en 1939).

4) I.P.V. Troxler, *Über das Leben und sein Problem*, 1806 et *Blicke* in *das Wesen des Menschen*, 1812.

5)G. H von Schubert, *Ansichten von der Nachitseite der Naturwissenschaft*, 1808, Die Geschichte Seel, 1830 ; et surtout: *Symbolik des traumes*- trad. Française : *La* Symbolique *des rêves*, Albin Michel, 1982.

6) A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, PUF, 1986 ; mais aussi Parerga et paralipomena, vol. 8, " *Essai sur les apparitions et opuscules divers* ", Alcan, 1912. On consultera l'édition récente de *l'Essai sur les fantômes* suivi de *Magnétisme* animal *et magie*, Critérion, 1992.

"*Willen*" وعن الرغبة "*Wunsch*" حَسْب جاكوب بوهيم *Jakob*[1] *Boehme*. وفي الوقت نفسه، فقد فرض علم الأعصاب الفيزيولوجي *neurophysiologie* للقرن التاسع عشر فكرة لاوعي دماغي[2] والذي من خلال جهد ليبس*Lipps* [3] سيصير فرويد وريثاً له بتجميعه هذَيْن التيَّارَيْن. والحالة هذه، فقد تمَّ تحديد اللاوعي أيضاً وَفْقَ تكوين هذا اللفظ ("غير الواعي" أو كما حدَّده لاكان أحياناً، فيما بعد بتقريب دون وعي "*Unbewusset*" من الجذر"*Wissen*": المعرفة، الـ "بلا معرفة"): إنه ما ينفلت من مراقبة الوعي الواضح، ويجد نفسه، في هذه الحالة، مَديوناً لفلسفة الذات والأنا الواعي كما تمَّ التفكير فيهما منذ الثورة الديكارتية.

«» يرى يونغ - بوصفه وريثاً للأفلاطونية الجديدة الناهضة من التقليد المُحكم والسرِّيّ الذي ارتبط به بشكل واسع من الفلسفة الألمانية للطبيعة التي كانت وريثته، خلافاً لذلك، في اللاوعي الحقيقة الأوَّليَّة للنفس حيث يجد الوعي جذره، والذي ينفصل عنها داخل إجراء مؤلم للانفصال (520-RC, 508). وحيث تناول ثانية جوهر أطروحات فريديرتش شلينغ[4]، يطرح يونغ أن الوعي الإنساني هو ما يتيح لمطلق ما أن يعي ذاته هو نفسه من خلال إجراء يُرمِّم الوحدة الضائعة، لكنها أصبحت واعية من تِلْقَاء نفسها.

---

1) J. Boheme, *Mysterium magnum*, Aubier, 1945.

2) Voir M. Gauchet, *L'Inconscient cérébral*, Le Seuil, 1992.

3) Th. Lipps, *Der Begriff des Unbewussien in der Psychologie*, (3ème congrès de Psychologie de Munich), 1897. Voir le livre de A. Durand, *L'Inconscient de lipps à Freud*, Érès, 2003.

4) F. W. J. Schelling, " *Introduction à la première esquisse d'un système de la philosophie de la nature* " et " *La philosophie* en *tant que science* ", dans Essais, Aubier, 1946.

وبحصر القول، فاللاوعي هو، أوّلاً، عند يونغ، الفضاء اللاواعي للمبدأ المُؤسِّس، وأحرى أن يكون اللاوعي *Inconscient* الـ بلا وعي *Non-conscient*، فالوعي، هو الذي بإدخاله القطيعة والتميُّز، ينبغي أن يتحدَّد مثل "بلا وعي" مع قيامه بدور جدلي في عودة الروح نحو منبعها. في هذا، يقترب من وجهة نظر أطروحات إدوارد فون هارتمان[1] *Eduard Von Hartmann* ولا سيَّما ذلك الخاصّ بكارل غوستاف كاروس *Carl Gustav Carus*، والتي تبدو مفاهيم للّاوعي المطلق واللاوعي النسبي أنها تمثِّل الأصل الحقيقي للتميُّز المُجترَح من لدن يونغ بين اللاوعي الجَمْعي واللاوعي الشخصي.[2]

»» يمكننا أن نتساءل إذا كان مفهوم "اللاوعي الجَمْعي"، مع كلِّ سوء الفَهْم الذي تسبَّب فيه، أنه كان أفضل اختيار. فهذا اللاوعي، ليس، في الواقع، نوعاً من لاوعي مُؤَقْنَم على الأقلّ سيكون مُقتسَماً من لدن كلِّ أفراد مجموعة ما *groupe*، أو جماعة *collectivité*، أو الإنسانية حتَّى، ولكن مجموعاً بنيوياً تكون نماذجه الأصلية أصنافاً من دون أن نفكِّر فيها هي نفسها كحقائق نفسية خالصة: "مهما أنه لا توجد دائرة وجودية يتمُّ إيصالها لنا بوجه آخر غير شكل نفسي، فلا نستطيع على الرغم من هذا تفسير كلِّ شيء بألفاظ الحياة النفسية الخالصة. وإذا كنَّا منطقيِّيْن، ينبغي لنا أن نُطبِّق، بالقَدْر نفسه، هذه البرهنة على النموذج الأصلي" (RC, 541). وبعيداً جدّاً: "الخصيصات التي في نظر المُدنَّس، هي دوماً مرتبطة بفكرة الحياة النفسية، لا تجوز سوى للوعي، وليس للوعي المُطلَق. فوحدات فاعلية اللاوعي [...] يعني ما

---

1) E. von Hertmann, Philosophie des Unbewussten, 1869.

2) C. G. Carus, *Psyche*, Stuttgart, 1851, traduction partielle en anglosaxon, *Psyche : On the Devlopment of the Soul*, Spring, 1970. Voir tout le chapitre sur Carus, dans A. Béguin, *L'Âme romantique* et le rêve, *op., cit.*

نُسمِّيه النماذج الأصلية، تملِك حقًّا طبيعة يمكننا تصنيفها يقيناً على أنها نفسية" (RC, 560).

فهنا ما يُسمِّيه يونغ المظهر شبه النفسي لِلَّاوعي بصفة أن هذا الأخير يطفح، في الوقت نفسه، على العقل والمادَّة بتجذير مظاهره فيهما. إنه وريث لجزء من الفكر النفسي والجسدي لفيشنر[1]، إنه متأثِّر، على وجه الخصوص، وبشكل واسع، بتبادلاته مع وولفغانغ بولي. (PJ ; RC, 558) وقراءة بعض كتابات باسكوال جوردان.[2] ففي بحثه عن عالم مُوحَّد موجود بالقوَّة بالنسبة إلى العالم الحالي الذي نسكنه، فإن بولي، بالفعل، قد بحث دائماً، خلف توازيهما، عن نقط الوحدة بين النفسية الحديثة والتحليل النفسي اليونغي. وزيادة على الفكرة المشتركة للكُلِّيَّة[3] *Totalité* (وهو ما يُسمِّيه نيلز بوهر *Niels Bohr* بـ"عدم القابلية للقِسْمَة"*l'indivisibilité*، والتي صارت تُسمَّى حالياً، بعد برنارد ديسبانيا *Bernard d'Espagnat*، اللاتَفْرِقيَّة[4] *non-séparabilité*، وتلك الخاصَّة بالتكاملية على اعتبار أن هذه الأخيرة تفترض ظهور نقائض يتمُّ اقترانها ثانية بمستوى أعلى،[5] ولقد بينَّ باولي أن كلَّ معرفة قد كانت

---

1) G. Th. Fechner, *Elemente der Psychophisik*, 2 vol, Leipzig, 1860, et Amsterdam, 1904. Voir particulièrement en français le *Petit livre de la vie après la mort* suivi de *Anatomie comparée des anges* et de *Sur la danse*, Éd. De l'Éclat, 1987 ; et I. Dupéron : G. Th. Fechner, *Le Parallélisme psycho-physiologique*, PUF, 2000.

2) P. Jordan, Verdrängung und Komplementarität (" Le refoulement et la complémentarité ") Hambourg, 1947. Voir aussi la correspondance de Jung avec P. Jordan, ou les références à ce dernier dans Cor. I et II.

3) *Totalité*: الجملة أو الكُلِّيَّة، إحدى المقولات الاثنَتي عَشْرَة عند كانط. (معجم عبد النور المفصَّل، ص-1027 المترجِمة).

4) B. d'Espagnat, *À la* recherche *du réel*, Gauthier-Villar, 1981.

5) N. Bohr, *La* Théorie *atomique et la description des phénomènes*, J. Gabay, 1993, réimp, W. Pauli, " *La portée philosophique de l'idée de complémentarité* " dans *Physique et philosophie*, Ibid, de même que W. Heinsenberg, *La Partie et le tout*, Albin Michel, 1972.

مكبوتاً للوعي محاطاً بجهل ضروري، وأن علاقة دياليكتيكية وتبادلية قد استقرَّت بين هذه المعرفة وهذا الجهل. "فالحُلْم أوَّلاً، حَسْب فرويد، "طريق ملكي" للولوج إلى اللاوعي، وهو نفسه، في بداءة الأمر، من وجهة النظر الإبستيمولوجية، مكبوتاً للوعي، عندما تمَّ حفظه في الذاكرة بعد الاستيقاظ. وفوق ذلك، فإنه إجراء نفسي وجسدي في الحدود التي يكون داخلها في علاقة متبادلة وضرورية مع الإجراءات الفيزيولوجية في الدماغ. إن مجرَّد إدراك الحُلْم إذاً، قد غيَّر بدءاً حالة اللاوعي، وخَلَقَ، بالتالي، ظاهرة جديدة، مثل القياس الذي يُنجزه الملاحِظُ في الفيزياء الكمِّيَّة"[1] *Cf. Jung*: "فمهما ادَّعينا حول النموذج الأصلي، فإن الصور أو التحقُّقات هو ما ينتمي دائماً إلى الوعي." (RC, 539)

إنها إذاً كُلِّيَّة دينامية للوعي وللاوعي الأعمق، وهي واحدة من بين المفهومَيْن الذي يمنحهما للكلمة **روح**، التي تمَّ اقتراحها من قِبَل يونغ، داخل منظور مُفارِق لاقتران النقائض: على اعتبار أن الوعي ينبثق انطلاقاً من اللاوعي، توجد وحدة فاصلة لهذَيْن اللفظَيْن التي تفرض بدقَّة، فكرة وجود هوية ما للنفس مع الوعي. (RC, 521) وفي الوقت نفسه تمايزاً في أُفق "الروح الكُلِّيَّة": "نفهم إلى أيِّ حَدٍّ يكون الوعي نسبياً، لأن مكبوتاته هي في الوقت ذاته واعية ولاواعية، أي واعية تحت زاوية ما، ولاواعية تحت أخرى. لكنْ، ينبغي أن نتعوَّد جيِّداً على فكرة أن الوعي ليس شيئاً "هنا" واللاوعي شيئاً "هنالك" فالنفس تمثِّل بالأحرى كُلِّيَّة واعية-لاواعية." (RC, 521)

لقد اندمغ، منذ ذلك الوقت، هذا المفهوم لِلَّاوعي في إطار

---

1) W. Pauli, " *Aspects scientifiques et épistémologiques des idées* concernant *l'inconscient* ", dans *Physique et philosophie*, Albin Michel, 1999. Idée reprise et développée par M.-L. von Franz, dans " *La science et l'inconscient* ", *L'homme et ses symboles*, R. Lafffont, 1964.

أكثر شساعة لتاريخ الأفكار، وعلى الخصوص الطلاق الذي أشاعتْه ثقافتنا، بين علم ذي خَصِيْصَة إبستيمولوجية اختزالية، وبين التجربة الإنسانية في عمقها المَعِيْش وفي هاجس الذات الذي يستتبعه وجود هذه الروح.[1] وبمحاكاة الفصول الأخيرة لـ "جذور الوعي" و"سّر الاقتران"، الذي، لا شكَّ أنه استلهمها، فقد كتب وولفغانغ باولي: "ضدّاً عن الانقسام الصارم لأنشطة العقل البشري إلى علوم مفصولة الواحدة عن الأخرى منذ القرن السابع عشر. ولا أعتبر بشكل أقلّ هدف تَجَاوُزِ ما لتعارضاتٍ تفرض منطقياً أيضاً حصيلة[2] بين الفَهْم العقلاني والتجربة الباطنية للوحدة، مثل الأسطورة المُظهَرَة أو المُضمَرَة في وقتنا الحاضر.[3] غير أنه وهو يختتم اتِّصاله خلال عيد الميلاد الثمانين ليونغ بهذه الكلمات: "يمثِّل الوعي نوعاً من المماثلة مع "الحقل" في الفيزياء، وكلاهما يدخلان، تَبْعَاً لطبيعتهما، بفعل مشكل في الملاحظة، في مجال ما هو غير قابل للتمثيل والمقارنة. [...] فالصياغتان تلتقيان في ميلهما إلى توسيع الفكرة القديمة المحصورة لـ "السببية" الجبرية في صيغة عامَّة أكثر لـ "علاقات" طبيعية يوحي إليها أيضاً مشكل العلاقة النفسية والجسدية. هذه الرؤى تمنحني بأن الأفكار المتعلِّقة باللاوعي لن تواصل تطوُّرها في الإطار الوحيد لتطبيقها العلاجي، ولكنها ستعرف انتشاراً حاسماً عبر إدماجها داخل التيَّار العامِّ لعلم ظواهر الحياة.[4]".

---

1) Voir le dialogue dramatique de Jung et de Schrödinger à Ascona dans *Geist und Natur*, Eranos Jahrbuch, Leyde, 1946 et l'évocation qu'en fait M. Bitbol, L'*Élision* dans E. Schrödinger, *L'Esprit et la matière*, Le Seuil, 1990.

2) حصيلة، *Synthèse*: نتيجة الجَمْع بين الطريحة والنقيضة في الجدل الهيجلي. معجم عبد النور المفصَّل - ص -995 (المترجِمة).

3) W. Pauli, " *La science et la pensée occidentale* ", dans *Physique et Philosophie, Ibid.*, p. 178.

4) W. Pauli, " *Aspects scientifiques…* ", *Ibid.*, p. 198.

من وجهة النظر هاته، وفي بحثه المستمرِّ عن فيزياء السريرة "*Hintergundphysik*"، التي توجد في جذر الحقيقة الكمِّيَّة، والذي يعتبر واحداً من بين مهندسيها، فإن وولفغانغ باولي نفذ إلى فكرة عالم واحد[1] اكتشفه يونْغ، من جهته، عبر تحرِّيه ومحاولته فَهْم الكوكب الخيميائي. وبناء عليه، يصير اللاوعي الاسم الحديث للروح لعالَم القدماء.[2] (358-MC. II, 247) و (SP, 86)، وهو، بصفته هكذا، ممنوحٌ بمعرفة مطلقة من النموذج الليبنتزي (SP, 86) الذي يتجلَّى على وجه الخصوص في ظواهر التزامنية.

ميشال كازيناڤ

لِبِيْدُو Libido

»» يعيِّن يونغ بواسطة اللِّبِيْدُو "قيمة طَاقِيَّة يمكن توصيلها لأيِّ مجال كان، قدرة، أو حقد، أو جوع، أو جِنْسَانِيَّة، أو دين، إلخ ... من غير أن تكون نزوعاً خاصَّاً" (MAS, 244). فاللِّبِيْدُو هو "اسم الطاقة التي تتجلَّى في إجراء الحياة التي ندركها بكيفية ذاتية على شكل أماني ورغبات" (ThP, 43). ولا يُؤَقْنِمُ يونغ تصوُّرَ الطاقة، ولكنه يستعمله لتعيين كثافات أو قَيَم (TP, 456) "فكلُّ ما هو حَيٌّ، يقول، يكون طاقة، وبالتالي، يفترض ضغطاً بين الأضداد." (PI, 139)

غير أن نظرية اللِّبِيْدُو لا تسمح فقط بوصف الظواهر النفسية

---

1) Voir les dernières pages de W. Pauli, Le Cas Kepler, Albin Michel, 2002. Et sa référence au De Divisione naturae de Jean Scot Érigène.

2) C*f*. Plotin, Traité 8 (Ennéades, IV, 9) : " Si toutes les âmes n'en sont qu'une ", GF Flammarion, 2003.

واستحالاتها الداخلية، إنها أيضاً نظرية علمية تقدِّم نفسها [...] بوصفها طريقة، تستهدف إجرائية ما، وتتجذَّر في التجربة المَعِيْشَة".[1]

»» لقد استعمل فرويد لفظ لِبِيْدُو للتعبير عن "قوَّة مُتغيِّرة بشكل كمِّيٍّ، تسمح بقياس الإجراءات وتغيير المواضع في الإثارة الجِنْسِيَّة"[2]. ولقد تميَّز يونغ، بشكل مبكِّر جدَّاً، بهذا الموقف: في سنة 1909، كتب إلى فرويد "أُلاحظ أن صعوباتي حول مسألة اللِّبِيْدُو [...] تنبعث ظاهرياً من كوني لم أُقَرِّبْ بعد موقفي من موقفكَ بشكل أكبر" (Cor. I, 49). لقد تنامت هذه الصعوبات، وفي سنة 1912، تمَّ نشر "استحالات داخلية ورموز اللِّبِيْدُو"[3]، حيث بدأ يونغ، يُشكِّل تصوُّره الخاصَّ لِلِّبِيْدُو بوصفه طاقة نفسية، فسبَّبَ القطيعة بين الرجلَيْن: "إنني أتصوَّر هذه كمماثلة نفسية للطاقة الجسدية [...] ولهذا أرفض كلَّ تحديد نوعي لِلِّبِيْدُو" (MV, 242). لقد أراد يونغ بالفعل أن "يتحرَّر من التجسيم الذي ارتبط إلى حدود ذلك بنظرية اللِّبِيْدُو". فلم يرد الكلام إطلاقاً عن غريزة جِنْسِيَّة للجوع، والاعتداء، أو الجِنْسَانِيَّة، ولكنه يرى "كلَّ هذه التجلِّيات مثل تعابير متنوِّعة عن الطاقة النفسية" (MV, 242).

إن الاكتشافات المتقدِّمة ليونغ حول الطاقة النفسية هي مرتبطة بثقافة عصره: في النصف الثاني للقرن التاسع عشر، حاول فيشنر *Fechner*[4]، ثمَّ ووندت[5] مقاربة الظواهر النفسية بمساعدة

---

1) Susanne Kacirek, L'énergétisme *jungien, Thèse de doctorat en psychopathologie clinique et psychanalyse*, 1980, non publiée. Voir sur ce sujet l'article de Susanne Kacirek, " Le *concept de libido selon C. G. Jung* ", *Cahiers de psychologie jungienne* n° 26, p. 1 à 20.

2) *Trois essais sur la théorie sexuelle*, cité dans le *Dictionnaire international de la psychanalyse*, sous la direction de A. de Mijolla, Calmann-Lévy, 2002, p. 929.

3) Remanié et complété en 1950 sous le titre *Métamorphoses de l'âme et ses symboles.*

4) G. Th. Fechner, Elemente der Psychophysik, op. cit.

5) W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig von Wilhelm Engelmann, 1874,

أدوات الفيزياء، بالنسبة إلى فيشنر، فالمبدأ الأوَّل للدينامية الحرارية *Thérmodynamique* (مبدأ معادلة وحفظ الطاقة) ينبغي أن يتمكَّن من التمدُّد إلى الطاقة النفسية. لقد حاول منح علم النفس وضعاً علمياً، لكن تجاربه المخبرية لم تكن مُفحِمة. واستمرَّ ووندت في هذا الطريق، وقد استأنف يونغ أبحاثه وطوَّرها انطلاقاً من رائز تجميع الكلمات. (انظر "عُقدة").

في سنة 1928، في كتابه "الطاقة النفسية"، أراد يونغ أن يقدِّم قاعدة علمية لتصوُّر اللِّبِيْدُو. وبناء عليه، قابَل، بشكل واضح، وجهة نظر المذهب الميكانيكي والسببي بوجهة نظر الطَّاقِيَّة المُوجَّهة نحو هدف ما. لقد اتَّخذ كنموذج التصوُّرَ الطَّاقِيَّ للفيزياء، الذي استفاد منه كوظيفة زَكانِيَّة معتبراً "النفس كنسق مغلَق نسبياً"(EP, 24)). إذن يمكنه أن يطبِّق وجهة النظر الطَّاقِيَّة على علم النفس، لأنه من الممكن، ليس فقط أن نقيس بالضبط، ولكنْ، "أن نقوِّم القِيَم الذاتية لمكبوتاتنا البسيكولوجية" (EP, 26). فالأداة التي تُخَوِّلُ هذا القياس الذاتي هي وظيفة العاطفة، المسمَّاة أيضاً وظيفة التقويم، لأنها تضع حُكماً يحدِّد القيمة الذاتية للمكبوتات، إنها "زَكَانَة القيمة" (TP, 458).

لقد سمحت وجهة النظر الطَّاقِيَّة ليونغ أن يطرح مبدأ الطاقة كمُسلَّمة "تقوم مقام قاعدة لتحوُّلات الظواهر، وأن تبقى على الحالة نفسها، ثابتة في هذه التحوُّلات، وتُنْتِجُ أخيراً، بواسطة قصور حراري، حالة توازن عامٍّ"(EP, 19) .

لقد تمَّ إثارة الانتباه إلى إجرائية[1] هذه النظرية في أثناء صراع حديث

---

et *Principes de psychologie physiologique*, L'Harmattan, 2005.

1) إجرائية، *Opérationnisme*: اتِّجاه في فلسفة العلوم يقرِّر بأن المفاهيم وإجراءات البحث

العهد، وذلك حين أُحبِط الموقف الواعي. فتنامي الطاقة (إجراء التكيُّف المستمرّ مع شروط المحيط) قد حصل إيقافه، ويسبِّب "حالة تراكم [...] يتميَّز دائماً بانحلال المزدوَجات المتناقضة *Les couples opposés*" (EP, 54) مُسبِّباً خطورة تفكُّك ما. فنُكُوص اللِّبيْدُو "يفرض تكيُّفاً ضرورياً [...] مع العالم النفسي الداخلي" (EP, 58). إنه ليست هروباً إلى الماضي، لكنه استئناف داخل دينامية خلَّاقة ووسيلة إلى العودة مجدَّداً إلى تكيُّف أفضل (انظرْ "نُكُوص").

فالتمثُّلات "الخاصَّة لترجمة اللِّبيْدُو بواسطة تعادلات لقيادته، على هذا النحو، باتِّجاه أشكال أخرى غير الشكل البدائي" (EP, 72)، هي رموز تشتغل مثل "متحوِّلات طاقة". وهكذا، فإن التدفُّق الطَّاقِيّ، الذي يخلقه الضغط بين المزدوَجات المتعارضة، يسيل من قُطْب إلى قُطْب خالِقاً بذلك دينامية جديدة.

سوزان كراكوياك

»» وإذ يتمُّ، هكذا، تمرير المفهوم، الذي يعتبره كما لو أنه محصور لِلِّبِيْدُو الفرويدي إلى مفهوم أكثر شساعة للطاقة، كما للتصوُّر الذي ارتبط به من الروح (الاستحالات الداخلية لِلِّبِيْدُو وستصير هي تلك الخاصَّة بالروح خلال استئنافها سنة 1950). ينضوي يونغ داخل تقليد طويل للفلسفة الألمانية. فهو يأخذ مكانه داخل امتداد جاكوب بوهيم[1]، لكنْ، تحديداً ذلك الخاصّ بشوبنهاور[2] ونيتشه *Nietzsche*

متَّصلة ببعضها البعض، ولذلك فإن المفاهيم الصحيحة من الناحية العلمية، إجرائية هي التعاريف الإجرائية. لأن وسائل قياس المفهوم تكوِّن تعريف المفهوم. الكامل الكبير زائد، ص 859. (المترجمة).

1) J. Boehme, *Mysterium magnum*, Aubier, 1945.

2) A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, PUF, 1966. Voir aussi

لزرادشت *Zarathousta* الذي خصَّص له، من جهة أخرى، سنوات عديدة لحلقة دراسية.[1] ألاَ يتحدَّث هذا الأخير عن "مجال يُولَد منه الذكاء الكبير، وعموماً الفردية الُمقتدِرة: أعني الطاقة القوية[2]"؟

وباقترابه، في عدد من الوجوه، من تأمُّلات لودوي كلاغس[3] *Ludwig Klages*، فإنه يلتحق، خصوصاً، بمفاهيم عزيزة على برگسون لـ "اندفاعة الحياة"[4] والطاقة الروحية *l'énergie spirituelle*: "فالحياة إجمالاً هي عمل مضاعَف لتراكم تدريجي ولاستهلاك فجائي: يتعلَّق الأمر، بالنسبة إليها، بالحصول على المادَّة فقط [...] وتختزن طاقة من القوةَّ ستصير بدفعة واحدة طاقة للحركة.[5]"

نبلغ هنا المناطق التي يُسمِّيها يونغ شبه النفسي، أي إلى الشكل المرهف لصلات النفس بالمادَّة والعقل، فالروح المُزوَّدة كُلِّيّاً بطاقتها، تمثِّل فيه بحَدِّ ذاتها الدعوى الوسيطة. ويمكننا، من جهة أخرى، أن نتساءل عمَّا إذا لم تكن الطاقة نفسها هي كمِّيَّة الفعل الذي تجد الروح نفسها قادرة عليه، فعل يجد منبعه في العقل وتَحَقُّقَهُ في المادَّة، أو العكس.

بهذا الفعل، فإن الطاقة التي يتمُّ توجيهها لتصير غَائِيَّة، وفيما فوق المقاربة الخالصة للطاقة الكهربائية الكامنة، بقطبَيْها المتعارضَيْنْ،

---

la thèse de médecine de Jung : (" Psychologie *et pathologie des phénomènes dits occultes* ") EP 109 à 252. Ou à l' *Essai sur les fantômes* suivi de *Magnétisme animal et magie*, Critérion, 1992.

1) Voir C.G. Jung, *Nietzsche's Zarathoustra, Notes of the seminar given in 1934-1939*, 2 vol, Princeton University Press, 1988.

2) F. Nietzsche, Humain, trop humain, § 235, dans Œuvres, tome I, R. Laffont, 1993.

3) L. Klages, *La Nature du rythme*, L'Harmattan, 2003.

4) H. Bergson, voir en particulier *L'Évolution créatrice dans Œuvres*, PUF, 1959.

5) H. Bergson, " *La conscience et la vie* ", dans *L'Énergie spirituelle, essais et conférences* (Œuvres, id.).

المقترَحة في **الطاقة النفسية**، والتي يمكن أن يُفهم منها "آليةٌ للنفس *mécanique de la psyché*"، يُلحُّ يونغ بشكل واسع على تجاوز الفكرة الوحيدة للسببية، حيث تدَّعي بأنها هي المُطابِقة الوحيدة للعقل: "يمكن أن ندرك أنّ عقل الاختزال والسببية، أو ذَا الصورة الأوَّليَّة، لا يستطيع أبداً أن يأخذ بعين الاعتبار فكرة في غاية الأهمِّيَّة لعلم نفس **تَطَوُّرٍ نهائيٍّ**" (EP, 40-41). غير أنه "لا يمكننا القبول بفكرة تطوُّر (ارتقاء) إذا لم نُؤَقْنِمْ فكرة مادَّة غير قابلة للتبدُّل بواسطة ما نسمِّيه واقعاً موضوعياً، بعبارة أخرى، إذا لم نضع هوية السببية وسلوك الأشياء، لأن فكرة الارتقاء تفترض تغيُّرِيَّة الموادّ، ثمَّ إن الموادَّ، من وجهة النظر الطَّاقِيَّة، هي أنساق طاقة قابلة للفصل بشكل نظري وقابلة للتبادل إلى ما لا نهاية بمقتضى مبدأ التعادل" (EP, 41).

في هذا التصوُّر الإجمالي الذي يتعذَّر فيه وجود اندفاعة الحياة، تم استدراج يونغ إلى أن يُدخِل مفاهيم السبب والغاية، في إطار تكامل دياليكتيكي، ضمن تناقض مذهبَيْن *antinomie* بشكل منطقي غير قابل للتجاوز، لكنه مُسوَّغ بالتجربة: "فالتصوُّر الغائي يعتبر الأسباب كوسائل بقصد غاية. فالنُّكُوص يشكِّل مثالاً بسيطاً، إنه حاسم بشكل سببي، مثلاً، عبر "التعلُّق بالأُمِّ". لكنْ، داخل المنظور الغَائِيِّ، فإن اللِّبِيْدُو يتقهقر باتِّجاه الأُمْحِيَّة الأمومية*imago maternelle* ليعثر فيها مجدَّداً على تجميعاتِ ذكرياتٍ، يمكن بفضلها للتطوُّر أن يتَّجه من نسق جِنْسِيّ إلى نسق روحي." (EP, 42)

فتناقض المذهبَيْن الذي يتمُّ تسجيله يفسح المجال إذاً إلى اقتران للنقائض، حيث يتمُّ الاحتفاظ بكلِّ وجهة نظر داخل خصوصيَّتها، على الرغم من ارتباطها بغيرها عبر وحدة جِدّ أساس، فالطاقة النفسية التي

تشكِّل، في حالتنا هاته، مبدأ هذه الوحدة: "فما هو حقيقة بالنسبة إلى الموقف القائل بالسببية، هو رمز للموقف الغَائيِّ، والعكس صحيح. فكلُّ ما هو حقيقي بالنسبة إلى واحد من الآراء، فهو النقيض كلُّه بالنسبة إلى الآخر. ينبغي لنا إذاً أن نُبْقِيَ عليه ضمن المُسلَّمة الخاصَّة بتناقض المذهبَيْن، وأن نعتبر أن العالَم هو أيضاً ظاهرة نفسية." (EP, 43)

وقد أُحْسِنَ فَهمُه، فإن التصوُّر الطَّاقِيَّ ليونغ يتطلَّب، في هذه الحالة، أن يكون في الآن ذاته، سببياً وغَائِيَّاً، مثلما أنه يصل بنا إلى اعتبار المادَّة والروح، كما في الحركة نفسها، متمايزَيْن بوضوح، ولكنْ، مُوحَّدَيْن ميتافيزيقياً داخل العالم الواحد *unus mundus*، العالم المُوحَّد *le monde unifié* الذي هو عالم الروح في مبدئها وفي تحقُّقها الافتراضي.

ميشال كازيناڤ

ماندالا Mandala

»» "ماندالا *Mandala* كلمة سنسكريتية[1] تعني الدائرة. هذا اللفظ الهندي يدلُّ على رسوم شعائرية ذات شكل دائري" تُشكِّل جزءاً من "أقدم الرموز الدينية البشرية" (PO, 67 et PA, 128). وحيث يدَّعي بأنه "متأثِّر" بمثل هكذا مماثلات تاريخية (PR, 159)، يميِّز يونغ بوضوح الماندالا الهندية أو التِّبتِيَّة المُوجَّهة إلى التأمُّل - التي تنهض على

1) سنسكريتية، *Sanscrite*: لغة قديمة في الهند، وهي لغة طقوسية للهندوسية والبوذية. حالياً، لغة البراهمة السائدة داخل المعابد، يُسمَح بها لهم فقط لقراءة النصوص السنسكريتية. في القديم شكَّلت لغة إبداع النصوص الأدبية الهندية، كما استلهمها الشِّعْر الإسلامي في مناطق من آسيا. (المترجِمة).

تقليد وعلى نموذج، والتي يكون مركزها مُحْتَلّاً من قبَل إله - عن تلك التي كانت تظهر في أحلام المرضى أو تلك التي يرسمونها عفوياً في أقوى لحظات الحَيْرَة والتفكُّك. هذه "الماندالا" الفردية "هي منتجات غريزية وتِلْقَائِيَّة من دون نموذج ومن دون تقليد" (Cor. IV, 26)، فضلاً عن ذلك، فإن مركزها فارغ من كلِّ تمثيل إلهي، فهي لم تعد سوى "مجرَّد نقطة رياضية" (PR, 139). فالصورة التي تحتلُّ الموقع المركزي "هي رمز لدلالة من نوع مغاير. فيكون مثلاً نجمة، أو شمساً، أو زهرة، أو صليباً بفرعَيْن متساويَيْن، أو حجراً كريماً، أو كأس نبيذ، أو ثعباناً ملتفّاً، أو كائناً بشرياً، ولكنْ، ليس إلهاً أبداً" (PR, 160). بعد سنوات من الملاحظة لنفسه ولمرضاه، يستخلص يونغ أنه في الماندالا الحديثة، يحتلُّ مجموع الشخصية مكان المعبود (PR, 163)، ويعبِّر المركز عن وحدته المُفارِقة الواعية واللاواعية. وفي الواقع، فهو ليس "لا محسوساً ولا مُفكَّراً فيه كما لو أنه الأنا، ولكنْ، إذا أمكننا القول كما لو إنه الهو [...] إنه يحمل القسم الآخر لدائرة أو حاشية تنطوي هي نفسها على ما يشكِّل جزءاً من الهو، أي مُزدوَجات العناصر المتناقضة التي تُكوِّن مجموع الشخصية." (PO, 69)، غير أنه بوصفه خبيراً بالمداواة والوعي بصعوبة اندماج صور كهاته - يمكن أن لا تكون سوى حدس بتغييرات آتية - لم يتوقَّف يونغ عن التذكير بأن "التجلِّيات الأولى لرمز الوحدة هذا هي بعيدة من أن تدلَّ على أن الوحدة قد تمَّ تحقيقها فيما مضى" (PT, 56).

«» فالماندالا الأوَّل الذي رسمه يونغ عفوياً، ما بين سنة 1918 و1919، لم يكن بالنسبة إليه غير رسوم صغيرة على شكل دائري أو مربَّع. ولم ينتبه إلى أنه: شيئاً فشيئاً، سيطابق في ارتقائه حركات حياته الباطنية. "باستناده إلى هذه الصور، يمكنني أن ألاحظ، يوماً بعد آخر، التحوُّلات النفسية التي تعتمل بداخلي" (Mv, 227). لقد احتاجَ إلى

مدَّة من الزمن حتَّى يُسمِّي هذه الرسوم ويُؤَوِّل معناها: "يُعبِّر الماندالا عن الهو، عن كُلِّيَّة الشخصية التي، إذا كان كلُّ شيء على ما يرام، ستكون متناغمة، لكنْ، لا تسمح بأن نخدع نفسنا بنفسنا [...] إنه تعبير عن المسالك كلِّها، إنه الدرب الذي يفضي نحو الوسط، نحو التفرُّديَّة." (MV, 227).

سيلاحظ يونغ الظاهرة نفسها عند مرضاه. وبعيداً عن تأثير أيِّ وسواس، أو أحلام أو رسوم عفوية تستعيد هذه الأشكال الدائرية أو المربَّعة نفسها، والموجودة دائماً في حالة تعويض "لحالات شِوَاشِيَّة فوضوية، وصراعية ومُزوَّدة بالحَصَر النفسي" (PO, 98)، فإن المرضى يُسجِّلون في الغالب الأعمِّ "الأثر الخيِّر أو المطَمْئِن لصورة كهاته" (PO, 73). لقد كانت بالنسبة إليهم، يُعقِّب يونغ، "مُنَاسَبَةَ انكشافٍ أوَّلٍ لحقيقة اللاوعي الجَمْعي بصفته سُمُوّاً مُستقلاًّ ذاتياً" (PO, 73). يتعلَّق الأمر حقّاً، "بترتيب مركّز ينتظم كلُّ شيء حوله، أو بتنسيق متجدِّد المركز *concentrique* من عناصر متعدِّدة وغير منظَّمة، متناقضة وغير قابلة للتوفيق [...] بواسطة، "محاولة علاج ذاتي من الطبيعة". لا تَنْتُجُ عن تفكير واع، ولكنْ، من اندفاع إلى الغريزة" (PO, 104).

»» وبعد أن ميَّزه بجلاء، سيبحث يونغ، انطلاقاً من دراساته حول الخيمياء - التي تحلِّل الماندالا على شكل تربيع للدائرة[1] - ليُخرِج ثانية العمق المشترك للماندالا كلّها، مهما كانت أمكنة وأزمنة ظهوره. وهكذا، إذا كان هذا الذي تتمُّ ممارسته في الشرق "هو أماكن ميلاد، [...] الأصداف المَوْلِدِيَّة *natales*، وزهرة اللوتس (وردة النيل) حيث يشهد بوذا ما ميلاده" (AS, 37). هذا الذي يحلم به المرضى يملِك، بالقَدْر

---

1)، تربيع: معناه في الرياضيات إيجاد المربّع المساوي في المساحة لسطح معيَّن. الكامل الكبير زائد- ص 1063. (المترجِمة). *Quadrature* -

نفسه، معنى غلاف ما، "طبقة حامية صلبة وعازلة نحو الخارج، إذاً، ذات قشرة حقيقية" (AS, 37)، حيث يمكن أن يُولَد بداخلها المركز النفسي للشخصية التي ليست هي الأنا. إضافة إلى ذلك، هناك موقف مشابه يمكننا تسميته "ديني"، يُقرِّب الماندالا الحديث من الماندالا الشعائري: في الحالتَيْن معاً، يوجد الكائن في مواجهة "مع القيمة الأعلى والأكبر". بل إن "المعطى البسيكولوجي الموجود داخل الإنسان، يملِك القدرة الأكبر، ويتجلَّى مثل "إله"" (MV, 380). لقد كتب يونغ قائلاً، سنة 1940، إن الماندالا "يرمز إلى المسكن أو الوعاء الذي حصل فيه تحويل الإنسان إلى كائن "إلهي". أعرف، يتابع قائلاً، إن صياغات مثل هاته تُذكِّر، لا محالة، بأكثر البحوث التجريدية والميتافيزيقية جنوناً. يؤسفني هذا التجاور مع الجنون، ولكنه بالضبط ما تُنتجه العقلية البشرية، وما أنتجتْهُ دائماً." (PR, 196)

إيمي أنبيل

محتال Trickster

»» إنه تلقيب إنجليزي لأسطورة المحتال *Le Fripon* كما تمَّت دراستها عند هنود أمريكا الشَّمَالية. شخصية مضحكة وماكرة، فالمحتال *Le trickster* يرمُز إلى قلب النظام القائم. فهو يملِك عدَّة معادِلات: مُهرِّج، مُضْحِكُ المسارح والملاعب، بُهلول، مَزَّاح ... ويتمُّ عرضه على خشبة مسرح في الطقوس الجَمْعية: أعياد زُحَل، والكرنفال، والطقس الهزلي، إلخ ... فتأثيراته قد تمَّ وصفها تحديداً من لدن الأنثروبولوجي بول رادان *Paul Radin*، والميثولوجي كارل كريني *Karl Krényi* التي أثَّرت أعماله على يونغ. وقد اقترح هذا الأخير تفسيراً بسيكودينامياً لهذه

الأسطورة على مستوى المخطَّط الفردي كما على المخطَّط الجَمْعي.

»» يمثِّل المحتال بنية خاصَّة بالنموذج الأصلي "تنحدر من الأزمنة السحيقة جدّاً" وترتبط بـ "وعي غير متميِّز بالكادِّ غادَرَ المستوى الحيواني" (FD, 183). فالطبيعة المضاعَفة، الحيوانية والإلهية، اللاوعي والنزوق، الحَرَاك والتقلُّب تُقرِّب المحتال من زئبق الخيميائيِّيْن *Le Mercure des alchimistes* (دراسات حول رمزية الروح) وتجعل منه صورة التحوُّل النفسي. إن أثره الرئيس هو القلب (العكس). لهذا السبب، فإنه يجسِّد دينامية الظلِّ داخل وعي أُحادي الجانب جدّاً، ومُسيطَراً عليه من لدن الأنا. إن حدوثه المفاجئ في الأحلام، والسَّقطات، والأفعال الفاشلة، وحتَّى في الوضعيات المَعِيْشَة كما لو كانت شِوَاشِيَّة، يؤشِّر إلى تحرير طاقة تعويضية. وعلى سُلَّم آخر، فإنه رمز للظلِّ الجَمْعي، الذي يُذكِّر المجموعة الاجتماعية بالحالات التقليدية القديمة، ليمنع في الوقت ذاته، النسيان، وليُنبِّه إلى مظهرها البائد. (FD, 193) وبفعل تأثيره في السجلَّات المتنوِّعة انطلاقاً من الضحك إلى السخرية إلى الهزء، ثمَّ إلى اللامعنى، فإن رمز المحتال يفتح الطريق نحو معنى خفيٍّ، ويحمل بداخله مَنْفَذاً كامناً. يراه البعض من خلال العمل، على سبيل المثال، في الانبعاث الحالي للشيوخ الروحيِّيْن.

»» انطلاقاً من 1943، سيُطوِّر يونغ تفكيره بشأن المحتال (*Essais sur la symbolique de l'esprit, Le Fripon divin, Réponse à Job*). وقد امتدَّت أعماله المتعلِّقة بالمقارنة والتوسيع إلى مجالات الميثولوجيا، والخيمياء والدين. وفي *Réponse à Job*، يرى بالفعل، أنه في قدرة المحتال وطبعه غير المتوقَّع والنَّزويّ، ملامح مميِّزة للربّ *Yahvé* في "العهد القديم".

ينبعث من الخصيصات المختلفة والمتعارضة للمحتال دينامية تَغيُّر عبر تشابه معكوس (العودة الطبيعية للنقيض) يجد مرجعيَّته في نظرية هيراقليطس.

إن غنى وتنوُّع معطيات هذه الأسطورة تثير سؤالاً منهجياً: أيمكننا تفسير المكبوتات الرمزية بالطريقة نفسها عندما نَعْبُرُ من السَّلَّم الجَمْعي إلى الحياة النفسية الفردية؟

كلير دورلي

مجابهة Confrontation

»» هي صيغة علاقة للأنا مع "العالَم الغريب كُلِّيَّاً" لِلَّاوعي الجَمْعي المستعمَل تِلْقَائِيَّاً من لدن يونغ، منذ 1913، ثمَّ طيلة تحليله الذاتي، لملاحظةٍ من دون أوَّليَّة، ولأخذٍ بعين الاعتبار"*betrachten*"، ثمَّ لإبعاد وفَهْم "المَدّ المتواصل للاستيهامات" التي تجازف لاكتساحه (MV, 206-205).

»» إن اللفظ الألماني مناقشة "*Auseinandersetzung*" يستدعي الفصل، والمفاضلة والنقاش. إن هذا المجموع من الدلالات هو الذي يمنح موقف المجابهة ملاءمته وتفرُّده. "إن ما يهمُّ بالخصوص هو الاختلاف بين الوعي ومكبوتات اللاوعي. يجب عزل هذه الأخيرة نوعاً ما، والطريقة الأيسر للفعل هو تشخيصها، ثمَّ إقامة اتِّصال بهذه الشخصيات، بانطلاقنا من الوعي. هكذا فقط يمكننا أن نختلس من قدرتها، التي تمارسها بطريقة أخرى على الوعي." (MV, 217) فطريقة المجابهة (هذه العناية المحسوسة الممنوحة للصور الداخلية)

لا تورِّط سوى الأنا، على الرغم من تحفُّظاته، يدخل في حوار مع الصور المشخَّصة الخاصَّة بالنموذج الأصلي، كما لو كانت "كائنات واقعية" (MV, 211). إنه عبر ممارسة هذه اللعبة الجادَّة للحوار الداخلي - الذي تعلَّمه يونغ من أحد الشخوص المنبثقة من اللاوعي، والذي سمَّاه فيليمون *Philémon*- "إنه يوجد في روح الأشياء التي ليست مصنوعة من لدن الأنا، ولكنها صُنِعت من تِلْقَاء نفسها، ولها حياتها الخاصَّة". (MV, 213)

وسيحمل يونغ سنة 1929، في كتابه "تعليق على سرِّ الزهرة الذهبية"، تكملة مهمَّة لطريقته في المجابهة. نقد إزاء الوعي، الذي يُؤخَذ دائماً في "محاولة الفعل..، والذي لا يلبث "يضاعف تداخلاته" من دون أن يترك في أمان الحدوث الخالص للسيرورة النفسية"، لقد بجَّل، في روح النصِّ الطَّاوِيِّ الذي يُعلِّق عليه، "الفعل غير الفاعل"، "دَعْهُ يحْدُث" "*Geschehen lassen*". إنه بهذا الموقف "الذي يقبَل على حَدٍّ سواء اللاعقلي واللامفهوم، ببساطة لأن ذلك ما يقع" تنحلُّ "التشنُّجات المتواصلة للوعي" (MFO, 33-34).

في سنوات 1940، سيضيف يونغ ثانية إلى هذه الأفعال الثلاثة (التي وضَّحتْها إيلي هيمبرت في كتاب يونغ، ولكنْ، من غير أن تحدِّد موقعها في مراحل مختلفة من تطوُّر فكره) آخر رابعا ***Releger***: عَزَلَ (غَرَّبَ) (الذي ينبغي تمييزه عن *Religar* المتأخِّر جدّاً لقساوسة الكنيسة. إن اللفظ القديم *Religo* يعني: "أن تَعتبِر وأن تُلاحِظ بعناية". (Cor. V, 133) ويستعمله يونغ لتحديد "موقف مُعيَّن، والذي يعتبر بدقَّة وبوعي بعض المشاعر، والتمثُّلات، والأحداث الروحية المقدَّسة *numineuses*" (Cor. V, 94). إنه الموقف الأنسب عندما يجد الأنا الواعي نفسه في مجابهة "قوَّة أعلى" (Cor. V, 94).

«» فالمجابهة مع النموذج الأصلي أو الغريزة يعني مشكلاً أخلاقياً بالدرجة الأولى، حيث تبدأ هذه الأخيرة وحدها في الشعور بالاستعمال الذي يوجد متقدِّماً على ضرورة أن تتحمَّل أو لا استيعاب الوعي واندماج شخصيَّته" (RC, 531). وباعتبار "الوعي مِثل "آخر"، أي كقوَّة مستقلَّة ذاتياً تُمارَس عليه، والتي بواسطتها ينبغي له أن يَسْتَفْهِمَ أو يُفهِم رأيه"، فإن الأنا الواعي "يُطرَح كذات[1]" فإليه يعود القرار، فهو الذي يستطيع و"يجب أن يفهم تجلِّيات اللاوعي، ويُقدِّرها، ويأخذ مواقع في مكانها" (MV, 218). إنه يتوفَّر من أجل هذا على "وظيفة تقويم شخصية" - الوظيفة الشعور- والتي "هي كُفْءٌ لتحليل معلومة لا يتلقَّاها العقل. إنها هي التي تُؤسِّس تأكيد ضمير المُتكلِّم (je) داخل موقع أخلاقي."[2]

إيمي أنييل

المشاركة الروحانية Participation mystique

«» من أجل تكييفه مع العالم المعاصر وعلم نفس اللاوعي حوَّل يونغ المفهوم الذي أعدَّه ليفي برول - والذي يحدِّد "الصِّلَة الأَوَّليَّة لِمَا هو بدائي مع الموضوع" (TP, 286)- إلى نموذج دينامي يعرض تأثيرات الإسقاط[3] *projection* والاستدماج[4] *introjection* حول

---

1) É. Humbert, *Jung*, *op.*, *cit.*, p. 45.

2) *Ibid.*, p. 102-102.

3) الإسقاط *Projection* في علم النفس نوعان: -1 إسقاط تحويري: عملية يعكس بها الفرد إلى سواه عواطفه ودوافعه الخاصَّة. -2 إسقاط نفسي: عملية يعكس بها الفرد ألوان نشاطه في شخصيَّته ذاتها. الكامل الكبير زائد - ص 1032. (المترجمة).

4) الاستدماج *Introjection* في علم النفس: عملية تقمُّص تفضي إلى أن يُقلِّد المرء لاشعورياً

علاقات الأنا مع العالم الخارجي. " تنطوي الـ "مشاركة" على "هوية جزئية مع الموضوع المحسوس" (TP, 93). "فاللاوعي، في الواقع، يتمُّ عكسه في الموضوع، والموضوع يحصل اندماجه في المُجَرَّب عليه، بمعنى أنه يصير بسيكولوجيا." (MFO, 63). فأن تكون هذه المشاركة "روحانية[1]" معناه أنها لاواعية بشكل جوهري، وكما كتب ذلك ليفي برول، إنها خاضعة "إلى قوى" وإلى تأثيرات، وأفعال لا تُدرَك بالحواسِّ، وهي مع ذلك حقيقية[2]".

»» في مرحلة أولى، حين أثار يونغ الانتباه إلى أسباب علاجية، حول تميُّزية المُجَرَّب عليه بالنسبة إلى الجموع الواعية واللاواعية (انظرْ "دياليكتيك الأنا واللاوعي")، فقد اعتبر المشاركة الروحانية مثل عامل لا تميُّزيَّة هادئ وعامل وَهْمٍ، وإبقاءٌ لطبائع الطفولة بعد سنِّ البلوغ على نحو مُستَلَب لفرد ظَلَّ ثابتاً "في الحِضن الأمومي الكُلِّيِّ لِلَّاوعي البدائي" (PAM, 166). وبانسحاب إسقاطات - مُصنَّفة بـ "أثرها العلاجي بامتياز" - يمكن للوعي أن ينفصل عن الموضوع، وبفضل "التخفيض" الفينومينولوجي الذي يحدث على هذا النحو[3] يلج إلى وضع المُجَرَّب عليه بإجراء تجربة وحدة مُرَّة. (MFO, 62-63)

نحو نهاية سنوات 1930، تأثَّر يونغ جدَّاً بإبداعية الخيميائيِّيْن، فأسقط على المادَّة مكبوتاتهم الخاصَّة اللاواعية، واكتشف، إجراء التفرُّديَّة، قبل

عدداً من تصرُّفات الغير، ويندمج فيها. الكامل الكبير زائد - ص 657. (المترجِمة).

1) المشاركة الروحانية، وتُسمَّى أيضاً: صوفية وسرِّيَّة وباطنية ولدنية وزُهْدية. الكامل الكبير زائد - ص 816. (المترجِمة).

2) L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, 1928.

3) E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950, chap. IV.

الاكتمال، فاتَّجه نحو تأويل آخر لهذا المفهوم ليُكمِّل الأوَّل. وقد لاحظ أنه في كلِّ مرَّة، ينبجس اللاوعي الجَمْعي على شكل صور، فإن هذا الأخير يجذب وراءه "هوية لاواعية" (PT, 163) حقّاً، في أعماق مثل هاته، فاللاوعي "لا يملِك حدوداً يمكن تطويقها [...] ولا يمكنه أن يكون مميَّزاً عن لاوعي فرد آخر. تَبْعاً لذلك، فإنه يُكوِّن **المشاركة الروحانية** الحالية في كلِّ مكان وزمان، وحدة التعدُّد، والإنسان الفرد داخل الجميع" (RC, 302). وهكذا، أهو النموذج الأصلي (ذلك الخاصّ بالاقتران) الذي يمنح العلاقة التحويلية مظهرها الإيروسي وطابعها الآثم *incestueux* كما يبدو، بإخضاع الشريكَيْن إلى مجازفات "وحدة لاواعية" (PT, 29)؟ ومهما أن صِلة لا معقولة كهاته تُعرِّض المُحلِّل *l'analyste* للخطر، فإنها تضعه في مواجهة "جوهر الأخلاق الطبِّية" (Cor. V , 198). إنه بفضل هذه المشاركة الغريبة، والشعور بالمساواة العميقة التي تُوكَل إليها، فإن المُحلِّل ""يباشر" [...] معاناة المريض، ويتقاسمُ [هَا] معه" (PT, 24).

إيمي أنييل

المعرفة Connaissance

(نظرية الـ......Théorie de)

»» نقد انتسب يونغ تقريباً، دائماً إلى نظرية المعرفة التي يرتِّبها تحت قيادة النقد الكانطي: لا نستطيع معرفة الأشياء إلَّا في حَدِّ ذاتها، ولا جوهر العقل *les noumènes*[1]، ولكنْ، لا يمكننا فَهْمها إلاَّ من خلال أصناف إدراكنا بشكل أوَّليٍّ.

---

1) *Noumène*، نُومِنْ: فلسفياً، شيء في ذاته، حقيقة مطلقة مُدرَكة بالحدس العقلي، حَسْب الفلسفة الكانطية في مقابل: ظاهرة أو واقع محسوس - الكامل الكبير زائد، ص 710. (المترجِمة).

هذا الموقف الكانطي حذا بيونغ ليُحدِّد طويلاً النموذج الأصلي في إطار تخطيطية متعالية، حيث تتكوَّن بفضل الخيال، وحدة مدركاتنا الحسِّيَّة، وحيث يظهر النموذج الأصلي كمانح للمعنى، وقدرة على الإنجاز تسمح بالاستيلاء على العالم من دون أن تَنْفُذَ إلى اللغز، مثل "إمكانية معطاة قبلياً عن شكل تمثُّل ما" (RC, 95). ويصير الخيال فيها منذ ذلك الحين الخيال المتعالي للمقدِّمة الأولى لـ **نقد العقل الخالص**، الذي يقدِّم نفسه كمدرسة لمعرفة مُنسجمة ومُنظَّمة، مهما أنها محدودة داخل حقل إمكاناتها. وداخل هذه الرؤية الكانطية يجب قراءة **النماذج البسيكولوجية**، حيث يتمُّ الاستناد، باستمرار، إلى نظرية الفيلسوف كونيغسبيرغ*Königsberg* (TP, 44 sv, 301 sv etc...): "إن قصد (النماذج) هو إطلاق علم نفس نقدي [...] أوَّلاً وقبل كلِّ شيء، هو أداة نقدية للباحث" (GW. VI, § 986, *voir aussi* § 957). إن علم النماذج البشرية لن يكون، بهذا الفعل، مُدرَكاً مباشرة كمساعد على إنجاز واستعمال روائز علم النماذج الأصلية كتلك المنسوبة إلى گري ويل وارايت *Grey Wheel Wright* أو بريغ ميرز *Brigg Meyers*، لأنها تُوجِّهنا قبلاً إلى علم النماذج الأصلية الفارقية، والتي أعلن عنها يونغ نفسه، داخل المنظور الكانطي، أنه يريد نموذجاً خاصَّاً به، لأن "عدداً هائلاً من القُرَّاء رزحوا تحت خطأ التفكير في أن الفصل العاشر ("الوصف العامّ للنماذج") يُمثِّل المحتوى الأساس، وهدف هذا الكتاب". (*Collected Works*, VI, P. XIV)

»» يأبى يونغ، بوجه عامٍّ، الخروج من مجال الروح، كما يسجِّل كانط بأن العقل لا يمكن أن يستجيب إلَّا من تِلْقَاء نفسه، ولو أن ما سمَّاه **روحاً** ينبغي أن يكبح، على الدوام، نفاد صبره في تجاوز الحدود التي كانت مفروضة عليه.

هل هو نفاد صبر هذه الروح، التي يعترف يونغ، فضلاً عن ذلك، بحقيقتها وقيمتها حتما؟ وهل هو، باستمرار، موجود على عمق، ومن دون شكٍّ، تحت تأثير وولفغانغ بولي (voir PJ)، وباسكوال جوردان (...Cor. II, 98, 137, etc; 234-Pascual Jordin. (Cor. I, 232 والنظرية الكمِّيَّة، قد تقرَّب أكثر فأكثر من أطروحات ميتر إيخارت ونيكولا دو كوز، وجاكوب بويهم، أو الأفلاطونية الجديدة التي جاءت بعد بلوتان، والتي تضع وحدة أخيرة، في ما لا يمكن معرفته[1] والذي لا نضبط منه أبداً سوى أعياد الغطاس *épiphanies*؟ فالموقعان يظلَّان مُتَحَمَّلان على قَدَم المساواة من لدن يونغ (TP, 233 sv. *ou* RC. VII, ch. 8 *et* MC. II, VI, ch. 10)، والنموذج الأصلي ما فوق الشكل المتعالي لكانط*Kant*، سيصير مُستوعَباً أكثر فأكثر لفكرة التقليد الأفلاطوني: "النموذج الأصلي هو تلميح تفسيري للفكرة الأفلاطونية. هذا التعيين هو ملائم ومفيد بهدف أن تتابع" (RC, 14-15)، "لنأخذْ مثلاً اللفظ **فكرة** *idée*، إنه يعود إلى مفهوم الفكرة *eidos* عند أفلاطون، فالأفكار السرمدية هي صور أوَّليَّة مُحتفَظ بها كأشكال متعالية وسرمدية في مكان فَوْسَمَائِي *supracéleste*" (RC, 49).

هذه الرؤية الجديدة تسجَّل عند يونغ بابتعادها عن النظرية الكانطية العادية، والتي وَفْقَها لا نستطيع الحصول إلَّا على أحكام وجود، والتي تريد أن تنبني كلّ معرفة على التوحيد التخطيطي للمُدرَكات الحسِّيَّة (الإرث التجريبي لدافيد هوم *David Hume*). "يريد الحُكْم المُسبَّق العامّ، أيضاً، أن يكون الأساسُ الجوهريُّ لمعرفتنا معطىً حصرياً من الخارج، فلا يوجد أيُّ شيء في الفكر لم يكن في السابق موجوداً في

1) Nicolas de Cuse, *De la docte ignorance*, Rivage, 2007 ; Maître Eckhart, *Sermons*, Albin Michel, 1998-2000 ; Jakob Boheme, *Mysterium magnum*, Aubier, 1945 et Proclus, *Élèments de théologie*, Aubier, 1965.

الحواسِّ". (RC, 66) بل، إنه ضدّاً عن هذا الحُكْم المُسبَّق، يُسجِّل وجوده ويخرقه عمداً داخل مفاهيم شبه النفسي أو التزامنية: فالنموذج الأصلي يمنح معنى للصورة النموذجية الأصلية بانضوائه تحت المُدرَكات الحسِّيَّة، وإذا كان يساعد هذه الأخيرة على التشكُّل، فيمكنه أن يكون لها، وهو دائم لها غريبٌ كُلِّيّاً، وينهض أكثر بكثير من مستوى واقع ممنوح بصيغته الخاصَّة للمعرفة، العالم الواحد.

ولكونه غير مُؤَقْنَم *non hypostasié*، فإن النموذج الأصلي يظلُّ، مع ذلك، هو ذاته غير معروف في جوهره، ولا يمكن أن يكون مفهوماً إلَّا في تجلِّياته المتعالية والرمزية إذاً، للوعي، أو في شكله شبه النفسي الذي يصله بالمادَّة أو العقل. ومن وجهة النظر هاته، فما هو غير قابل للمعرفة، المنسوب إلى يونغ، يختلف بشكل أساس عن ذلك المنسوب إلى لاكان، مهما اقترب منه في عدَّة اعتبارات: إنه من غير شكٍّ ذاك الحقيقي خارج الحدود، إنه المقزِّز *l'im-monde*)) اللاعالَم (*le non-monde*) بالمعنى الذي اقتبسه المُحلِّل النفسي الفرنسي من جورج باتاي*Georges Bataille*، ولكنه مُعتبَرٌ كحقيقة موجودة، فيما هو فوق اللعب الخالص للدوالِّ. من هنا يضع يونغ درجات عديدة للامعرفة، لعدم قابلية المعرفة الأساسية لعدم قابلية معرفة اللاوعي والنموذج الأصلي، الذي يماثل كلَّ معرفة إنسانية: هذه الأخيرة لا يمكن أن تُبْنَى أبداً إلَّا في شكل نماذج (Cor. IV, 107-108)، وكلُّ معرفة لا تستقيم إلَّا بواسطة معرفة لا نهائية وأساسية في الوقت ذاته، والتي هي مفتاح القُبَّة (*clé de voûte*): كما أن العقل لا يستطيع أن يستحضر أصله للتوِّ، ولكنْ، يستحضر فقط شروط ممكناته (الأطروحة الكانطية). فالنفس تغرق من جهة قاعدة بقائها في هاوية ظلام، ليس بإمكان أيِّ نور أن يُضيئَهُ. هذا الجهل الأوَّل الذي لا يمكننا أن نرجع إليه بواسطة استدلال

منطقي، مُتشبِّثين بإنتاج الوعي عبر اللاوعي، يحدِّد بكلِّ عمومية: "يوجد اللاوعي مُسبَّقاً، على الدوام، لكونه الاستعداد الوظيفي الموروث من عُمْر إلى عُمْر. فالوعي هو سليل متأخِّر للروح اللاواعية" (HDA, 61).

»» أبداً، لم يتساءل يونغ حقيقة عن انبجاس الشروط النفسية، والإيديولوجية، والثقافية، في الآن ذاته، لعلم النفس كعلم على حِدَة. وإذا كان قد وعى أن وراء هذا الأخير يوجد تاريخ طويل (من الشامانية إلى الطبِّ، ثمَّ إلى الفلسفة العريقة - بالنظر إلى **جذور الوعي**)، فلم يَكشِف أن علم النفس لم يظهر كما هو إلَّا في نهاية القرن السادس عشر وبداية السابع عشر في الجامعات اللوثيرية للأراضي المنخفضة وألمانيا[1]: كلُّ نظرية للمعرفة في أيِّ مجال كيفما كان، هل بإمكانها أن تقتصد دراسة ما جعل تكوين الحقل الخاصِّ الذي تدَّعي التطبيق فيه ممكناً؟ ولو أنه لم يذهب إلى حَدِّ خطَّته (ولكنْ، هل كان يمكنه ذلك في وقت لم يُطرَح فيه بعدُ هذا النوع من الأسئلة؟)، ومع ذلك، فإن يونغ قد وضع مُخطَّطاً، أَجْمَلَ فيه خطوات واسعة في هذا الاتِّجاه: فإن كان قد سعى إلى أن يبرز في كتابه "نماذج بسيكولوجية"، وأيضاً في مقدِّمة كتابه "بسيكولوجيا اللاوعي"، انطلاقاً من أي البنيات النفسية التي نظَّر لها فرويد وأدلر، كلّ على حِدَة، فإنه يعني بوضوح في كتابه "حياتي" أنها كانت قاعدة تكوينه الخاصِّ، وعلى غرار صرحه العلمي، فإنه يُلحُّ على إعداد وعلى إعادة تفسير دائمة لتجاربه الأعمق: "فالسنوات التي كنتُ طيلتها أستمع إلى الصور الداخلية (بعد القطيعة مع فرويد)، قد شكَّلت المرحلة الأهمَّ في حياتي، فقد تقرَّرت خلالها الأشياء الجوهرية كلُّها [...]. والتفاصيل التي أعقبتْها لم تكن سوى تكملات، وتوضيحات، وإضاءات. ونشاطي اللاحق كلُّه ارتكز على إعداد ما انبجس من اللاوعي

1) Voir P. Mengal, *La Naissance de la psychologie*, L'Harmattan, 2005 ; F. Vidal, *Les Sciences de l'âme*, XVIè XVIIIè siècle, H. Champion, 2006.

طيلة هذه السنوات، والذي قد أغرقني من ذي قبل، إنه كان المادَّة الخام لتَصنع حياةٌ ما تكامُلَها" (MV, 232).

في الواقع، "لا توجد أيَّة نقطة لأرخميدس يمكننا أن نرتكز عليها لكي نَحْكُمَ، لأن النفس لا تكون مميَّزة عن تجلِّيها. فالنفس هي موضوع علم النفس - ولسوء الحظِّ - فهي ذاته أيضاً: فهذا الأمر لا مناص منه". (MV, 232)

في هذا المنظور، فإن كلَّ معرفة بسيكولوجية لا تبني سوى نماذج، وبشكل أعمق، نماذج أصيلة مُوجِّهة لذلك الذي يُطوِّرها، ولا وجود مطلقاً لأيِّ علم نفس "حقيقي" أكثر من الآخر: إنه **مختلف**. وبكوننا مخلصين لهذا الموقع، وفوق حَيَدانَاتِ *Divergences* النفسانيات النظرية *métapsychologies*، ينبغي أن نتساءل عمَّا إذا كانت نظرية للمعرفة على هذا النحو لا تقود نحو تجاوز الصراعات الموجودة بين المدارس، وتحقيق اقترانات بين النقائض التي تُمَفْصِلُ وحدة النفس، ذلك كلُّه مع احترام اختلافات التفسيرات: بعد تقديم أطروحات فرويد وأدلر، يتساءل يونغ كالآتي: " أيّ هذَيْن المنظورَيْن يُعتبر حقيقياً؟ فهذا السؤال يمكن أن يكون عملاً صعباً ورائعاً. [...] فبالنسبة إلى وجهة النظر الأولى، فإن الإيروس وقَدَرُهُ هما اللذان يُكوِّنان الدعوى العليا والمُحدِّدة، وبالنسبة إلى الثانية، فإنها إرادة وقوَّة الأنا. [...] إن أيَّاً يُولي اهتمامه إلى قدرة الأنا، فإنه سيتمرَّد ضدَّ وجهة النظر الأولى، وإن أيَّاً كان يمنح أهمِّيَّة للإيروس، فلا يسعه أبداً إلَّا أن يتصالح مع الثانية." (PI, 81-80) لهذا فقد أجاب في موضع بعيد جدَّاً: "الروح ليست مصنوعة من هذا أو الآخر وحسب، ولا من الاثنَيْن معاً، في الآن ذاته، إن شئنا، إنها كذلك ما أعدَّتْهُ انطلاقاً من الغريزتَيْن الأساسيَّتَيْن هاتَيْن. فالكائن

الإنساني ليس إلَّا نصف مفهوم حين نعلم من أين تَصْدُرُ العناصر كلُّها التي تُكوِّنه." (PI, 90) بعبارة أخرى، فإن اقتران النقائض لن يكون في الحقيقة واحداً إلَّا إذا كان ديناميأً، وينفتح على الابتكار الذي يُولِّده، من وجهة النظر هاته، فكلُّ نظرية للمعرفة ستظلُّ ناقصة دائماً، وستواجه بالضرورة تجاوزها الخاصّ.

ميشال كازيناڤ

معقولية Rationalité

»» "أفهم العقل كموقف يكون مبدؤه صياغة الفكر، والعاطفة، والفعل وَفْقَاً لقِيَم موضوعية." (TP, 461)

»» وباستيحائه فكر شوبنهاور[1]، يصرِّح يونغ بشكل أعمق أنه "لا يمكننا الحديث عن عقل ميتافيزيقي سابق الوجود في الكون، إذا كان ردّ فعل الكائن الحَيّ في معدَّل تأثيرات خارجية ليس شرطاً لازماً لوجوده هو نفسه" (TP, 462). نجد هنا ثانية، طريقة مُشتقَّة، هي الفلسفة التجريبية للمُسمَّى داڤيد هوم[2] كما أثَّر فيها كانط في تأمُّلاته النقدية: لا وجود لعقل إلَّا في داخل تنظيم للإدراكات، لكن العقل يتعالى عن هذه بواسطة القدرة الإجمالية للإدراك. فداخل هذا المنظور، توصَّل يونغ إلى تحديد الفكر والعاطفة كوظائف عقلانية،[3] "بوصفهما متأثِّرَيْن

---

1) A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, PUF, 1966.

2) D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Flammarion, " GF ", 2006.

3) نسبة إلى المذهب العقلي *Rationalisme* أو العقلانية، وهو مذهب في الفلسفة يرى أن كلَّ شيء في الوجود مَردُّه إلى العقل. وقد أخذ بهذا المذهب ديكارت وسبينوزا وليبنتز وهيجل

بالتفكير التأمُّلي بطريقة قاطعة" في حين أن "الوظائف اللاعقلانية، على العكس، هي تلك التي لا هدف لها سوى الإدراك الخالص، كالحدس والإحساس" (TP, 462).

»» حين نطرح العقل كعضو للتفكير، وبالفعل ذاته، كخالقٍ لفضاءٍ للفصلٍ بالظواهر التي تأخذ المسافة الضرورية، أوصل هذا الطرح يونغ إلى تحديد ما هو ديني *le religieux*، الذي أُعيد هو نفسه ثانية، إلى اشتقاقه اللاتيني من أجل الملاحظة الدقيقة والمتفحِّصة، في مجال التقويم، إذاً، في النشاط العقلاني. وأمام ما هو لاعقلانيٌّ العالمِ *l'irrationnel du monde* والعقل بصفتهما "مُعْطَيَيْنِ هنا" (لا ينبغي أن نخلط حول هذه النقطة اللاعقلاني *non rationnel* وضدّ العقلاني *l'anti-rationnel*)، إذ يبحث يونغ فيه عن أهمِّيَّةٍ "*Bedeutung*" من خلال تأويلٍ "*Deutung*" قاده بصرامة حين يفترض بدقَّة استعمال العقل وقدراته للتحليل وللفصل: "فالروح، وبالتالي الحياة، هما من غير دلالة، بصفتهما لا تمنحان تأويلاً، ولكنهما تملِكان طبيعة قابلة لكي تصير مُؤَوَّلة، لأنه داخل كلِّ شَوَاش chaos يوجد كون cosoms [...] وداخل كلِّ تعسُّف يوجد قانون ثابت، لأن كلَّ ما يتحرَّك يصدر عن قُطْبيَّة. ومن أجل الاعتراف بها، نحن بحاجة إلى العقل المميِّز للإنسان، الذي يُجزِّئ الأشياء كلَّها إلى أحكام متناقضة." (RC, 48)

فاقتران النقائض الذي يحدُث فجأة بعد ذلك، لم يعد، من جرَّاء ما حدث، نفياً للعقل، ولكنْ، تجاوزاً لتناقضاته، وذلك بدَفْع العقل نحو حدوده القصوى.[1] لسنا داخل اللاعقلاني على الإطلاق، ولكنْ،

في فلسفتهم. ويقابله المذهب الإرادي والبراغماتية. الكامل الكبير زائد - ص 1098. (المترجِمة).

1) انظرْ :

Nicolas de Cuse, " *Le principe* ", dans *Trois Traités sur la docte ignorance et la coïncidence des*

داخل العبر عقلاني *trans-rationnel* الذي يطابق التمييز الفلسفي القديم للعقل والإدراك. وبعودتنا إلى مصدرها المميَّز بالعقل، تعود الروح ثانية إلى العقل الذي تصدر عنه، والتي هي مرآته المُشَغَّلة.[1]

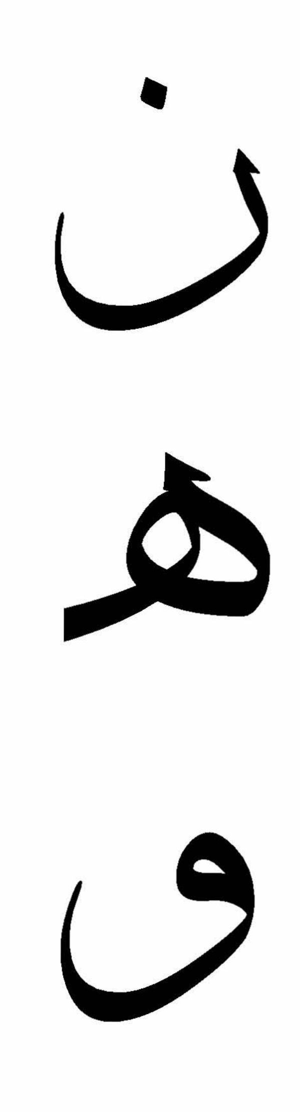
ميشال كازيناك



---

opposés, Le Cerf, 1991. Voir aussi, Scott Érigène, " *De la division de la nature* ", PUF, 1995-2000.

1) انظرْ : Plotin, *Traité 6* (*Ennéades*, IV, 8) et *Traité* 9 (Ennéades, VI, 9).



نفس Esprit

»» النفس هي "مُركَّب وظيفي حصل به الإحساس، في الأصل وفي مرحلة بدائية، كحضور غير مَرئِي، وشكْلُ نَفَسٍ ما [...] وبالمفردات الراهنة، نقول إن النفس عنصر دينامي، لذلك فهي، بشكل كلاسيكي، نقيض المادَّة ومظهرها السكوني وجمودها وغياب الحياة فيها. إنه أخيراً التعارض بين الحياة والموت". (ESE, 90-91)

»» لِنُقرِّب النَّفْس من النَّفَس *haleine* الذي كان معناها الأوَّل (فـ *spiritus* و*respirare* هما من جذر واحد، بينما *pneuma* هو قبل ذلك باليونانية الريح المُتحرِّكة، ونُقرِّبه بالمقدار نفسه من الروح لأن *Anima* اللاتينية، هي ما يعطي النشاط *Animation*، هي ابنة عمِّ الريح *l'anemos* عند الإغريق، ويذكر يونغ كذلك بأن "*Geïst*" الألماني هو أب الكلمات "*Gischt*"و, "*Gäscht*"و,"*Gheest*" أو "*Aghas*" حيث تفرض أفكار الغليان والفوران نفسها، وحيث تظهر من خلال فكرة التملُّك بواسطة الروح - أو بواسطة الأرواح. (ESE, 90, HDA, 56 *Âme* " *et la rubrique* ") في المعنى الأكثر بساطة، فالنفس، بناء عليه، هي المبدأ الدينامي للروح، وهو ما يمنحها اهتزازاً وحركة. إنها في الآن ذاته المبدأ والهدف - وهو ما يعني أن تكون غير معروفة في حَدِّ ذاتها، لأنها شرط إمكانية كلِّ معرفة ممكنة. ومن وجهة نظر ميثولوجية،

يختصُّ الكائن الروحاني [...] بقدرة لأن يُنتج بحُرِّيَّة صوراً تفوق الإدراك بواسطة الحواسِّ، وأن يتحكَّم في الصور بطريقة مستقلَّة ذاتياً وسامية [...] وسيجد نفسه (على هذا النحو) داخل مجال الوعي الإنساني ويصير وظيفة تتعلَّق بذاتها، بحيث إن استقلاله الذاتي البدائي يبدو ضائعاً في الواقع. [...] إن نُكُوص النفس هذا داخل الوعي الإنساني يجد تعبيره في أسطورة النحن الإلهي المسجون من لدن فوزيس[1] (*Phusis*" (ESE, 93.

»» في دراسة له حول النفس الزئبقية *l'Esprit Mercure*، وفي سياق الخيمياء حيث يجري الحديث بلا تمييز عن النفس أو الروح، يُبرِز يونغ إلى أيِّ حَدٍّ تكون النفس مصدراً وغاية قطعة موسيقية *l'opus*، كما أنها مصدر وغاية إجراء التفرُّديَّة، ويكون بالفعل قابلاً لتمثُّل الهو في علاقته الدياليكتيكية بالوعي الإنساني البسيط. فحين يستشهد بـ *Le Malus philosophus*[2]، فإنه يُفسرِّ وهو يكتب أنه "من جانب ما، فالهو يخضع لكَ، ومن جانب آخر، فهو يهيمن عليكَ. إنه متوقِّف على معرفتكَ وعلى جهودكَ، ولكي يتجاوزكَ، فإنه يشمل بالقَدْر نفسه أولئك الذين يشبهونك كلّهم أو الذين هم على الاستعداد نفسه" (60-ESE, 59). نجد هنا ثانية المبحث التقليدي للمكبوت الذي يحمل الوعاء. فما عبَّر عنه من ذي قبل علم اللاهوت السالب لآباء الكَبَّادُوس Cappadoce: أن "الباطن الخفي سيُغطِّي الخارج

1) Renvoi aux mythes gnostiques de la chute primitive dans la matière de ce monde. Voir *l'Adversus Haereses* (*Patrologie grecque*, 7) d'Irénée ou l'Elenchos- *Refutatio omnium haeresium* d'Hippolyte qui rapportent nombre de ces mythes. D'une façon générale, H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, Gallimard, 1978, 2 vol., et G. Quispel, The *Original Doctrines of Valentine*, Amsterdam, 1947. Et, surtout J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (dir.), *Écrits gnostiques* (traduction intégrale de la " Bibliothèque de Nag-Hammadi " et du *Codex de Berlin*, Gallimard, " Bibliothèque de Pléiade ", 2007.

2) *Malus Philosophus*, cité dans le *Liber definitionum Rosini*, dans J. Ruska, *Turba Philosophorum-Ein Beitrag zur Geschichte der Alchimie*, Berlin, 19321.

الظاهر بالتمام[1]" وهو ما يُوجِّهنا رأساً نحو مفهوم الروح القُدُس Esprit Saint أيضاً فيما تُلهِم به البشر، وفي الوقت نفسه تأتي لتَسْكُن ما هو حميم في روحهم: تعالٍ مُلازِم، اقتران النقائض (الروح والقُبلة، النَّفَسُ المتبادل بين الأب والابن[2]) ينكشف الروح في مبدئه، وفي الوقت نفسه، كتجلٍّ وكشاهد على اللامعروف، مثل الوجه المضيء لظلِّنا الأكثر خفاء. (ESE, 60-64-65, 68-69)

ميشال كازيناڤ

نقائض Opposés

«» إن اقتران النقائض، الذي ينطوي، بناء على التعريف، أن هذَيْن مميَّزان بهذه الصفة، يخلق فضاء توتُّر بين أقطاب متمايزة، ودائماً في اتِّجاه معاكس. هذا المفهوم ينحدر في الأصل من هيراقليطس الذي يتجاوز بفضله ظواهر ثنائية الصورة. بل، إنه بالنسبة إلى هاته الظواهر نفسها أنّ يونغ قد دعا في بداءة الأمر إلى اقتران النقائض في تحديده للنفس كنسق للضبط الذاتي الذي يستند إلى قوى متضادَّة وقادرة على أن تتساوى (PI, 133 sv.). على هذا النحو، يبعثنا ثانية إلى جُزَيْئَة هيراقليطس: "فما هو منحوت في اتِّجاه معاكس يتجمَّع، وممَّا هو مختلف يُولَدُ أحسن تناغم، فكلُّ شيء يصير بواسطة الشقاق[3]".

والحالة هذه، فإن اقتران النقائض ليس استراحة زائفة للروح، أو عودة إلى القهقرى نحو وحدة بدائية، حيث تُخيِّم اللاتميُّزية، ولكنْ، كما

---

1) Grégoire de Nysse, *Septième Discours sur les Béatitudes, Patrologie grecque*, 44.

2) Bernard de Clairvaux, " *Sermons sur le Cantique des cantiques* ", dans Œuvres, 2 vol, Aubier, 1945.

3) *Héraclite*, tra, et commentaires par A. Jeannière, Aubier, 1985.

هو الحال في نموذج قوس أو رباب الفيلسوف إفيز *Ephèse*، اللذَيْن لا يوجدان إلَّا بفعل لعبة قوى متناقضة، حيث يتشكَّلان منها و"يتَّفق المنشقُّ مع ذاته نفسها: اتِّفاق توتُّرات معكوسة[1]"، إنها تتوقَّف على دينامية هي في حَدِّ ذاتها مُحرِّك حياتها النفسية: إنه "ليس سوى تصادم المفارقات الذي ينبجس من شعلة الحياة." (PI, 103)

»» في تصفيته لِمَا تعتبره الأنثروبولوجيا المعاصرة، حالياً، المسألة المغلوطة للطوطمية، يلتمس ليڤي شتروس *Lévi-Strauss* أعمال رادكليف براون *Radecliffe Brown* لكي يَنْبُشَ في مُزدوَجات التناقض *les couples d'opposition* بأنها تنكشف من بنية التفكير البشري نفسها. وحين كتب رادكليف قائلاً، في الواقع، إن "التصوُّر الأسترالي لِمَا نشير إليه هنا بـ **التناقض**، هو تطبيق خاصٌّ لتجميعات بواسطة تعارض، والذي هو مظهر طبيعي للفكر البشري، حيث يحضُّنا على أن نفكِّر في الأضداد زوجاً زوجاً: أعلى وأسفل، قويّاً وضعيفاً، أسودَ وأبيضَ ...[2]" لقد استعاده ليڤي شتروس بتجاوزه أطروحة التجميع، وبإظهاره أن "الأمر يتعلَّق بمنطق أصلي، عبارة مباشِرة لبنية النفس (ووراء النفس، من دون شكٍّ، بنية العقل).[3]"

ولأنه دائماً رائداً للبنيوية، حتَّى الآن، ومَهْما أنه، بالأحرى ما يُسمِّيه جيلبير دوران **بنيوية تصويرية**[4] *structuralisme figuratif*، شبيه بموقف يونغ، الموجود في تجذُّر اللاوعي داخل البنيات العصبية

---

1) *Héraclite, fragment* 51.

2) A. R. Radcliffe-Brown, " *The Comparative Method in Social Anthropology* ", *Journal of the Royal Anthropological Institue*, 1951.

3) CL. Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, PUF, 2002, rééd.

4) G. Durand, Les *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, 1984.

والبيولوجية للكائن البشري - باستثناء ذلك، تحديداً باقتران النقائض، وفي رؤيته للشبه نفسي، فإنه يحكم بقَدْر ما أن اللاوعي ينكشف من النفس بصفته نحن *noûs*، وعند الاقتضاء بصفته تَنَفُّساً *pneuma*.

إن أوَّل تناقض يُسجِّله يونغ هو ذلك الموجود بين الوعي واللاوعي: إذاً فأوَّل اقتران يتعلَّق بهذَيْن المجالَيْن يَجُرُّ معه الاقترانات كلّها. "وحدة الوعي أو شخصية الأنا مع اللاوعي المشخَّص كروح يفرز شخصية جديدة "حتَّى يصيرا بشكل ما جسداً واحداً بعد أن كانا اثنَيْن. [...] فالشخصية الجديدة ليست البتَّة شيئاً توسُّطيّاً بين الوعي واللاوعي، إنها الاثنان معاً. وبما أنها تتعالى عن الوعي، فلا ينبغي أن تدلَّ على الأنا، ولكنْ، أن تدلَّ على الهو [...]: فالهو*Soi* هو أنا *Moi*ولا أنا *Non-moi*، ذاتي وموضوعي، فَرْدي وجَمْعي."(PT, 130)

وباعتباره تصوُّراً محدوداً، كما أشار إلى ذلك يونغ دائماً (MC. II, RC, VII, 8) فالهو يجمع عندئذ التناقضات المخلوقة كلّها بفعل وجودنا في العالم، ويتعالى بها على الادِّعاءات المُفارِقة التي تتجاوز بكثرة أنواعها إدراكاتنا: "في الحدود التي تكون فيها داخل الهو، فإن مَظهرَيْ "الجِنْسَانِيَّة" و"النَّفْس" يكونان حَيَّيْن، لأنهما الشيء الوحيد ذاته، مَهْمَا ميَّز بينهما وعي الأنا الخاصُّ بنا. وفي نهاية المطاف، يكون مُرغَماً على أن يتنازل ويُحجِم عن الحُكْم. فهو لم يحصل على الموافقة ليفهم، ولكنْ، على العكس من ذلك، عليه أن يقبل المفارقة. فالهو أكبر من أن نكون في مستوى إدراكه." (Cor. III, 253)

من وجهة النظر هاته، فإن الهو لا يَمْثُل إلَّا كشيء نفسي نسبياً، ويُدخِل في انتقاله، كما السيِّدة العذراء، إلى الدائرة الإلهية مصادفة، بالتحديد، اقتران النقائض: "ما دام الهو لاواعياً، فهو يطابق الأنا الأعلى

لفرويد، ويكون منبع صراعات أخلاقية ثابتة. لكنه إذا انسحب من الإسقاطات، بمعنى إذا لم يَعُدْ رأيَ الآخرين، فالإنسان يعرف ما هو رفضه الخاصّ وقبوله الخاصّ. إذ ذاك يشتغل الهو مثل وحدة متضادَّة *unio oppositorum* ويُشكِّل من هنا التجربة الأكثر فورية للإلهي الذي يمكن لعلم النفس أن يُدركَه في النهاية." (RC, 284)

»» في هذا المنظور، علامَ يتوقَّف عمل الخيمياء كلُّه في اقتران النقائض (MC. I *et* II)؟ وعلامَ تتوقَّف حالياً، بعدها، مهمَّة علم النفس التحليلي التي لا يجب إرباكها أو خلطها **باقتران النقائض؟**: هذه الأخيرة تنهض من الملأ الأعلى *plérôme*، وحسب تعبير نكولا دو كوز، من الإله الذي لا يمكن معرفته[1]. فالاقتران لا يمكن أن يكون سوى صورة وتحقُّق نسبيٍّ لوجودنا المنتهي، مثلما أن الوحدة الذي يدلُّ عليها هي وحدة مُشيَّدة من خلال معاناة الوعي بوصف هذا الأخير قد تمَّ فصله عن اللاوعي الذي أنجبه[2] (RC, 508 sv). نجد هنا مبادئ الدياليكتيك الهيجلي في العمليات المتتالية للنفي (الواحد المتعدِّد)، ثمَّ نفي النفي (المتعدِّد للواحد الجديد)[3]. في مقاربته لنرڤانا الفكر الهندوسي (MC. I, 277) يرى يونغ أن اقتران النقائض يفضي إلى مفهوم الواحد-المثنوي *un-duel* "لـ (واحد) صار متعدِّداً، و(متعدِّداً) صار واحداً ... إنني في حَدٍّ ذاتي الواحد والمتعدِّد" (*In Aurelia occulta.* *Theatrum chemicum* IV, *cité dans* MC. I, 278) ويُدخِل

1) C*f*, Nicolas de Cuse, *De la docte ignorance*, Rivages, 2007 et *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, Le Cerf. 1991.

2) Voir la logique de l'identité de Schelling, Essais, op. cit

3) On peut aussi renvoyer ici à *la negatio negationis* de saint-Thomas d'Aquin, Quodlibet, X, ou à *L'Einversagen des Versagenes* de Maître Eckhart (*Sermon* 21) dans *Sermons* I à XXX, Albin Michel, 1998.

إلى تحوُّل البشر إلى إله *théomorphose* الخاصّ بعلم اللاهوت السلبي لميتر إيخارت حتَّى نيكولا دو كوز وجاكوب بوهيم، ويمكننا أن نتساءل إذَا لم يفتح يونغ الطريق لعلم نفس سالب يتجلَّى في تجربتنا التي تأخذ مظهر علم نفس تغيَّرت لديه أصوات اللين *apophatique* وجد طريقاً له في الرمز.

فالخطر كلُّه يصبح ذاك المتَّصل بعقلنة مفرطة، أعني أن يطفح العقل خارج ميدانه المشروع، الذي يتجنَّب أن يعيش التوتُّر الذي ينطوي عليه اقتران النقائض، كما يتجنَّب أن ينفتح على غَيْرِيَّة تورُّطنا بشكل عميق: "هنا، من دون شكٍّ، يوجد خطر مصادفة النقائض، وتحرير مأزق الأضداد بفضل العقل الذي يتجاوزها. كيف يمكن أن يُولَد من معادِل أطروحتَيْن متناقضتَيْن، شيء آخر غير حَيْرَة متذبذبة من دون قوَّة داخل برهان ذي حَدَّيْن؟" (HDA, 63).

بعبارة أخرى، لا يتعلَّق الأمر هنا في أيِّ شيء كان، كما نفهم عادة، بتركيب ولا بنسبوية تشْكيكيَّة تنتصب في "موقف وسط". بل يتعلَّق الأمر، خلافاً لذلك، بالاستقرار في صميم التناقضات، وأن نبرهن، بأخذ هذا على عاتقنا، وعلى وحدة الأضداد إلى ما هو أشدّ عمقا في حيواتنا.

ميشال كازيناڤ

نُكُوص Régression

«» إن المنظور الذي يُدرِك فيه يونغ النُّكُوص، يتميَّز عن الطريقة التي ينظر بها إليه فرويد، وطبّ الأمراض النفسية أو العقلية أو حتَّى الحسّ المشترك. فهو بالطبع، في المقام الأوَّل، **عودة**، إذا لم يكن

بالضرورة إلى الطفولة، فسيكون، على أيِّ حال، إلى عالم أو إلى حالة سابقة. بيد أن النُّكُوص، على الرغم من مظاهره الدرامية، أحياناً، لا يمكنه أن يكون فقط توقُّفاً للتطوُّر، لكنْ، على العكس، يكون "اكتشاف مخطَّط جديد للحياة" (ThP, 87)، بل أكثر من ذلك، "شرط لا محيد عنه للإنتاج الخلَّاق" (ThP, 87). لهذا السبب "ينبغي للعلاج أن يراعي النُّكُوص، وذلك حتَّى يمكنه أن يبلغ الكائن القَبْوِلادِيّ . "*prénatal* ((MAS, 546

»» يسير التقدُّم والنُّكُوص جنباً إلى جنب: "بصفتهما إجراء مستمرّاً للتكيُّف مع الوسط. ويتأسَّس التقدُّم على الضرورة الحيوية للتكيُّف" مع العالم الخارجي(EP, 61) . أمَّا النُّكُوص، فهو، خلافاً لذلك، "تكيُّفٌ مع شروط العالم الداخلي لكلِّ واحد [...] ويتأسَّس على الضرورة الحيوية لإشباع اقتضاءات التفرُّديَّة"(EP, 61) . فهذه الحالة تُنَشِّط ثانية الرغبات أو التخيُّلات الطفولية، ويمكن أن تؤدِّي، بموازة مع ذلك، إلى الاكتئاب بالمخاطر الناجمة عنه كلِّها. "ليس هنالك شيء أدلُّ من رؤية الموقف والبنيات الواعية تتداعى لدى كائن إنساني. إنه باختصار نهاية حقيقية للعالم، فالذات [...] تحسُّ نفسها مُتخلَّى عنها، وحائرة، وسريعة التأثُّر إلى أقصى حَدٍّ." في الواقع، "فالكائن المُتخلَّى عنه من قِبَل وعيه سيسقط ثانية داخل المستويات اللاواعية الجَمْعية التي أُسْلِمَ إليها، والتي تتحمَّل قيادته من الآن فصاعداً"(DMI, 95) . لهذا السبب "حين لا نزعجه، فالنُّكُوص لا يتوقَّف بتاتاً عند الأُمِّ، إنه يتجاوزها، ليبلغ [...] العالم الأوَّليّ للإمكانات النموذجية الأصلية *archétypiques*".(MAS, 546) ويتمُّ تعويض النُّكُوص بإنتاج رموز، يسمح فَهْمها لِلِّبِيْدُو بأن يتحرَّر ويجد ثانية مجراه العادي. إلَّا أنه، إذا تحرَّر على هذا النحو، لا يحصل استثماره في حقل جديد، بل يرجع ثانية لتنشيط مكبوتات ناكصة.

»» شكَّل النُّكُوص مركز الخصومة التي حدثت، منذ 1912، بين فرويد ويونغ بخصوص علم أمراض العُصَاب*l'étiologie des névroses*، عند الأوَّل، فالخيالات الطفولية (الآثمة) المكبوتة هي المسؤولة عن النُّكُوص، وهي مصدر العُصابات. أمَّا عند الثاني، فهو "صراع راهن" حيث "الإرادة واللاإرادة [...] تعرقلان الطريق بالتبادل"(MAS, 298). فالعُصابات هي "وضعيات يحاول فيها الإنسان [...] أن ينفلت من الصعوبات التي تحملها الحياة معها" .(RC, 458) لا نستطيع تجاوز العائق والتكيُّف مع الواقع منذ اللحظة مع "الاقتضاءات الراهنة" (TP, 76) سواء تلك الخاصَّة بالعالم الخارجي أو تلك الخاصَّة بالعالم الداخلي، سينكُص اللِّبِيْدُو ويتَّجه نحو تنشيط مكبوتات نفسية طفولية، ولكنْ، كذلك، تمثُّلات أَخرى أكثر شمولية، تطابق وضعيات خاصَّة بالنموذج الأصلي. وبمقارنة العُصَابيِّ بِسَيِّئ الحظِّ الذي يسقط في الماء ويغرق، يقول يونغ إن المكان الذي سقط فيه وغرق "ليس أيّ مكان كان: ففي هذا المكان نفسه يوجد كنز مغمور، لا يمكن أن يستخرجه سوى غوَّاص"(ThP, 91) . هذه العودة إلى الوراء، إلى داخل أعماق اللاوعي لإيجاد "الكنز المغمور" تُبرز القدرة المستقبلية التي يمنحها يونغ للنُّكُوص، الذي هو عنده، عاملٌ مفتاحٌ للارتقاء. فتغيير الموقف الذي يقتضيه النُّكُوص، إذا حصل الاعتراف به، يُقلِّل من التفكُّك، ويسمح بإرساء "جسر بين الإنسان كما هو وبين ذاك الذي ينبغي أن يكُونَهُ"(RC, 459) .

ڤيڤيان تيبودييه

نموذج أصلي Archétype

»» النموذج الأصلي هو "نموذج افتراضي غير ظاهر" (RC, 16n)،

بنية فارغة تشتغل كقالب افتراضي مُولِّد لبعض نماذج من الصور، والأفكار، والانفعالات أو السلوكات. "إن جوهر النموذج الأصلي، بحَصْر المعنى، ليس قابلاً للوعي [...] إنه متعال" .(RC, 538) فالنماذج الأصلية هي لا مُتغيِّرات الروح، ومُنظِّمات واعية، بحيث لا تنضبط إلَّا من خلال تجلِّياتها. إنها "أشكال حدسية وتمثيلات ذهنية"(JL. I, 370) التي تتقلَّد كلَّما مرَّة وظيفة من أجل دواعٍ داخلية أو خارجية، فالوعي لا يتوفَّر بعد على أيِّ تصوُّر كي يعبِّر عمَّا يودُّ أن ينبثق (TP, 370). فتمثُّلات النماذج الأصلية هي أشكال رمزية شمولية: البطل، والطفل يسوع، والله، والظلّ، الأنثوي الأبدي، إلخ ... إننا نصادفها في كلِّ زمان ومكان في الأساطير، والحكايات، والنتاجات الخيالية، والهذيانات، والذُّهَانات أو في الأحلام. إن قوَّتها الطَّاقِيَّة هي حَسْب ما تستطيع إنتاجه من ظواهر الفتنة والتملُّك. ففيها نجد أنفسنا في مواجهة "تجربة حادَّة ومرعِبة، بمقدورها أن تَدْمَغَ الشخصية على الدوام" (SIR, 120). فالنماذج الأصلية غير قابلة للتفكُّك عن مفهوم اللاوعي الجَمْعي (انظر هذا اللفظ) التي تُكوِّن بنيته.

»» في سنة 1909، فإن اهتمام يونغ بالرمز، والميثولوجيا، والأركيولوجيا قد حَثَّه على البحث عن أساس نِسَاليٍّ[1] *phylogénétique* لعلم أمراض العُصَاب (FJ. 1, 338). ولقد أتاح له عمله في مستشفى الأمراض العقلية والنفسية في برغولزلي ليُلاحِظ في سلوكات وهذيانات المرضى العقليِّيْن ملامح مميَّزة تُشبه نماذج ميثولوجية "عَصِيَّة على كلِّ تفسير بظروف السيرة الذاتية الفردية"(PMM, 314). لقد استنتج يونغ أن الكائن الإنساني "يحمل عند ولادته أنساقاً منظَّمة وإنسانية نوعياً، ثمَّ

---

1) نِسَاليّ، *Phylogénétique*: مُتعلِّق بالتطور السُّلَاليّ والنِّسَال ة*Phylogenèse*. المنهل، ص 769. (المترجِمة).

إنها مُهيَّأة للاشتغال ما يدين به لملايين السنين من التطوُّر الإنساني". (PE, 230)

إلَّا أن لفظ نموذج أصلي لم يظهر في عمل يونغ إلَّا في سنة 1919، في "حدس ولاوعي"(EP, 94-107) . إنه نتيجة تعاقب عبارات نصادفها في كتاباته الأولى التي تبحث عن التأكُّد من مفهوم النموذج الأصلي: الصورة الأصلية، والتاريخية، والأوَّليَّة، والأولى، والأُمْحِيَّة.

وإذا أقرَّ يونغ بأن الأمر يتعلَّق بـ "أشكال نوعية"، "مُستقلَّة عن التقليد" (GW. 3, § 413)، التي تظهر تِلْقَائِيًّاً، فإنه يثير الانتباه أيضاً إلى كون النموذج الأصلي "يُمَثِّل بالأساس مكبوتاً لاواعياً، قد تغيِّر لمَّا أصبح واعياً ومُدرَكاً، وهذا في اتِّجاه الوعي الفردي حيث ينبثق". (RC, 16)

فالنموذج الأصلي هو في الواقع "عنصر نفسي بنيوي" (IEM, 133)، و"عضو نفسي. ومهما كان الشيء الذي يمثِّله، فصورة النموذج الأصلي هي قبل كلِّ شيء شكل لِلُّغة الذي يعبِّر عن شيء آخر غير ذلك الذي يُبيِّنه، الـ "ثالث" الذي يبقى دائماً مجهولاً وغير مُعبَّر عنه. (IEM, 128)

»» في تفضيله الأوَّل، ذلك المُتعلِّق بالصور الأوَّليَّة "*Urbider*" التي استُعير لفظها من جاكوب بورخارث *Jacob Burkhardt*، فإن النماذج الأصلية يمكن مقارنتها بالاستيهامات[1] الأصلية لفرويد، الذي يحيل إلى يونغ في مقدِّمة ونهاية كتاب (*L'Homme aux loups* 1915-1924)[2].

---

1) استيهام، *Fantasme*: تصوُّر تخيُّلي شبه واعٍ، يُعبِّر عادة عن رغبات خفية. معجم عبد النور المفصَّل، ص 439. (المترجِمة).

2) S. Freud, " *L'Homme aux loups* " dans *Cinq psychanalyses*, PUF, 1977, p. 325, et p. 419-420.

وفي تصوُّر متأخِّر جدّاً، يقارن يونغ النماذج الأصلية بالرسوم الخيالية[1] للسلوك التي تحدِّد صيغ الفعل الشخصية أو الجماعية، الخاصَّة بالنوع الإنساني. داخل هذا المنظور، فإنها تشتغل مثل قوالب للتمثُّل، حيث تتشكَّل الأصناف الصورية *formelles* والتصوُّرية *conceptuelles* للعقل. هذا المظهر قد أُسيء فَهْمه على الدوام ممَّا يفسح المجال للتفكير في أن التمثُّلات تصير منقولة وراثياً، في حين أن يونغ يحدِّد بدقَّة في نقاط عديدة من كتابه أنه "سيكون من باب الخطأ اعتبارها كإرث أفكار، لأنها، عموماً، شروط تسمح للتمثُّلات بأن تتشكَّل" (GW. 3, S 549). فليس الشكل في حَدِّ ذاته هو ما تمَّ نقله، ولكن القدرة على التمثيل، لأن النموذج الأصلي ليس إلَّا "عنصراً فارغاً، صورياً، إنه ليس سوى أهلية للإنجاز، إمكانية معطاة قبلياً عن شكل التمثُّل". (RC, 95)

فالنموذج الأصلي ينبغي فَهْمه على مُنْحَدَرٍ مزدوج، بيولوجي ونفسي. إنه "طبيعة" (RC, 533) تُمثِّل "بعض معطيات غريزية للروح البدائية المظلمة" (IEM, 133)، وتُعبِّر عن الجذور العميقة والحقيقية للوعي، ولكنها "لامرئية". إن جوهره مُتعال ومن طبيعة نظيرة لشِبْه النفسي، (انظر هذا اللفظ). وباعتباره صورة للغريزة، فإنه في الوقت نفسه الشكل الذي يكسو وُثُوبَ الاندفاعات و"الهدف الروحاني الذي تنزع إليه طبيعة الإنسان" (RC, 537). فالطاقة المعتبرة التي يحملها ويُحوِّلها إلى الوعي هي نابض قوي يُشَغِّل التحوُّل ويعطيه معنى. إن الخَصِيْصَة الروحية المقدَّسة للأوضاع ولصور النماذج الأصلية تجعل منها عنصراً حاسماً في تحقيق الذات، لأن النموذج الأصلي يملِك "معرفة سبقية جَلِيَّة [...] بالهدف المُطوَّق من لدن إجراء التركيز .(RC, 532) ولو أنه لا خبيث ولا

---

1) رسم خيالي، *Schème*: تصوُّر وسط بين المعنى المجرَّد والإدراك. معجم عبد النور المفصَّل - ص 939. (المترجِمة).

طيِّب في حَدّ ذاته، فإن النماذج الأصلية تمارس سلطة الفتنة والتملُّك على النفسية التي يمكن أن تكون خطراً كبيراً على الصعيد الفردي (خطر التضخُّم وعدم المعارضة الذُّهَانية *décompensation*)، كما على الصعيد الجَمْعي (الافتتان بقائد ذي حضور جذَّاب للجماهير أو ذُهَان جَمْعي كما يقدِّم التاريخ نماذج كثيرة عن ذلك). أشكال الدعاية والقدرة على الإقناع كلّها، وعلى النحو ذاته طُرُق التحكُّم والتأثير، سواء كانت سياسية، أو دينية، أو إشهارية أو غيرها، ترتكز على النماذج الأصلية لخَلْق الانفعال الذي يقمع، والانخراط الفوري واللامشروط الذي يأتي جرياً ليُطوِّق القدرة على التفكير وعلى حُرِّيَّة الاختيار.

إن النموذج الأصلي هو ابتكار الأفلاطونية الوسطى *médio-platonisme*، وإنه انطلاقاً من بلوتان - الذي يَرجع إليه يونغ بطريقة جوهرية (MC.II, 340-341)- فقد وجد اللفظ امتداده كلّه. إلَّا أنه مدموغ بتسلسلات المعنى التي تؤثِر على ما يُكوِّنه: إذا كان النموذج *tupos* يعيِّن بالفعل بصمة، فأصل الحياة *archè* يملِك معاني ثلاثة تتسلسل منطقياً: -1 المبدأ الباني الذي ينفلت من إدراكنا، -2 تجلِّي هذا المبدأ، أي البداية أو الأصل الزماني لشيء ما، مظهره العتيق، -3 النفوذ الذي يمارسه هذا الأصل علينا، أنَّى تأتي فكرة القيادة أو الهيمنة. لقد صرَّح أرسطو، حين استعار من الخطيب إسقراط *Isocrate*، قائلاً: "أصل *Archèkaken*"[1] - *Archè*"، يدلُّ على أن الكبح كان بداية الشقاء".

كما أن كلمة *principium* باللاتينية (ما هو أوَّل قبل كلِّ انبجاس) يعيِّن أيضاً مركز القيادة العسكرية لمعسكر الفيالق[2] - من أين تَصدُر،

---

1) Isocrate, *Panégyrique*, 129 – ou Aristote, *Rhétorique*, 1412 g.

2) C*f*. Tite-Live, *Histoire romaine*, 3, 13, ou Cornelus Nepos, *Eumenes*, 7, 2, etc.

في علم نفس يونغ، فكرة تملُّك من لدن النموذج الأصلي، الذي هو غير متفاوَض بشأنه، وسيكون القائد الحقيقي الذي سيقود احتفازات روحنا؟

توجد مشكلة أخرى: هل المبدأ هو الأوّل، أو بالأحرى انبجاسه؟ بعبارة أخرى، أيكون الأصل *l'arché* من قبيل الجوهر الثابت، أو إنه حركة لتجلّيه الذي يتيح تأكيد وجود هذا الجوهر؟ لقد وضع بلوتان هذا الحلَّ الثاني في المقدِّمة حين سيُلحُّ بروكليس *Proclus*، تلميذه القديم، كثيراً جدّاً على فكرة المبدأ نفسها. في هذه الخصومة المُستعادَة من العصر الوسيط بين طوما الأكويني *Thomas d'Aquin* وسانت بوناڤونتير *Saint Bonaventure*، سيصطفُّ يونغ شيئاً فشيئاً، بشكل مُضمَر، إلى جانب بلوتان: آنذاك لا زال يتحدَّث في "المواعظ السبع للموتى" (VS, 25-40) عن مبدأ التفرُّديَّة، فسيُلحُّ أكثر فأكثر على خَصِيْصَتِهِ الإجرائية، بعبارة أخرى، حول القوَّة الفاعلة للنموذج الأصلي، وعلى الديناميات التي يطلقها من حيث يمكننا أن نستدلَّ على تأثيرها وعلى قانونه كمبدأ لا يمكن معرفته، وشكل فارغ من كلِّ تمثُّل، وحيث يمكننا أن نتحقَّق من الهيمنة التي يجازف بممارستها دائماً على حيواتنا النفسية.

ميشال كازيناڤ

هو Soi

»» تصوُّر محدَّد يعرض الوجود المُفارِق والإشكاليّ - بجانب الأنا، ويتعارض مع هذا الأخير - لمركز نموذجي مثالي للشخصية الشاملة، واعية ولاواعية. وباعتباره متعالياً بالنسبة إلى الوعي، فهو ليس قابلاً للالتقاط كُلِّيّاً، و"لا يمكن وصفه إلَّا بألفاظ تناقُضِ مذهبَيْن" (A, 76)، إنه "يمثِّل بوضوحية توحُّداً افتراضياً للمتناقضات كلِّها" (Cor. II,

296): وعي/لاوعي، مادَّة/روح، مذكَّر/مؤنَّث، خير/شرّ ... فهو "في الوقت ذاته جوهر الفرد وكيان جَمْعي" (موضوعية وحاضرة لدى كلِّ إنسان) (MC. II, 351).

«» وبمواجهة الهو، من خلال الرموز العفوية التي تُعبِّر عنه، فالأنا يجعل منها تجربة حميمة وتراجيدية، لأنها "تمثِّل هزيمة للذات "*égo* (MC. II, 351)). "فما كان يبدو في السابق كونه "أنا" يصير متقبَّلاً في شيء ما أكثر شساعة، والذي يَتجَاوَزُ "نِي" و "يهيمنُ "عَلَيَّ" من كلِّ جانب" (Cor. IV, 53). في الواقع، فالهو "يمتدُّ عبر الجوانب كلِّها"، من فوق الشخصية الأَنَوِيَّة. إن وحدة الأضداد الموجودة في الطبيعة التي تدفع باتِّجاه تحقيقها "تضع الأنا أمام المشكلات التي يُفضِّل تجنُّبها كثيراً" (MC. II, 232). في المقام الأوَّل، ذلك المتعلِّق بالظلِّ المعاكس الذي يتمُّ إسقاطه في أغلب الأحيان على المحيط، والذي ينكشف بكونه - حين يتوقَّف الإسقاط وتعرف المُجَرَّب عليه على حياته الخاصَّة - جزءاً مُكمِّلاً للهو. ثمَّ ذاك المُتعلِّق بالنقيض الجِنْسِيّ: عقل المرأة، وروح الرجل، والذي لا يمكن دمجه بواسطة الذات - التي تُنجز، بناء عليه، تجربة هو*Soi* متعدِّد العناصر، مذكَّر ومؤنَّث - إلَّا حين يتوقَّف الإسقاط اللاواعي على الشريك من الجنس الآخر. في هذا الاتِّجاه، فمن الأكيد أنها تنطوي على التميُّز *la selbstwerdung*""، والصيرورة أو تحقيق الهو وتقارب الأضداد الذي يتيح أو يُسهِّل انسحاب الإسقاطات. وبهذا الانسحاب - المُصنَّف بكونه "أثراً علاجياً بامتياز" (MFO, 63) - قد يعترف بالهو كمحور حقيقي لنُموِّ النفسية[1]، والإدراك كأصل وغاية له، وينفتح على التعقيد (عبر التوتُّر الواعي للنقائض) وعلى الغَيْرِيَّة (عبر أخذ الآخر بعين الاعتبار

1) É. Humbert, article " *Soi* " dans, A. Virel, *Vocabulaire des psychothérapies*, *op, cit.*, p. 30.

في الواقع الخارجي والداخلي). بالنسبة إلى يونغ "أن تصير واعياً" يعني "أن تصير كُلِّيّاً". فالهو الموضوعي لا يكتمل معناه إلَّا في تكامل أنا المُجَرَّب عليه.

يميِّز يونغ تصوُّر الهو الافتراضي، عن الهو التجريبي الذي جرَّبه هو نفسه ومَرضاه من خلال عدَّة رموز متواترة ظهرت في الأحلام: صور دوائر، رباعيات، وجوه بطولية أو دينية، التي لها أثر إعادة تركيز الذات في أثناء فقدان الوجهة الداخلية. وخلال ما ينيف عن الثلاثين سنة، سيبحث عن معادلات لهذه التجربة الفريدة في تاريخ الحضارات والأديان. أوَّلاً، وقبل كلِّ شيء، داخل التصوُّر الهندوسي لِلأَتْمَان[1] *l'Ātman* المفارِق، "الذي، يكتنف العالم من ناحية، ويسكن في القلب من ناحية أخرى "ليس أكبر من بوصة"[2]" (MC. I, 167). بعد ذلك يقارن، سنة 1929 "انفصال الوعي" المُبجَّل بالنصِّ الطَّاوِيِّ لـ "سِرّ الزهرة الذهبية" بحالة الأنا، الذي في أثناء أوهامه، يكتشف نفسه منخرطاً داخل الواقع الموضوعي للهو، ويحسُّ أنه يعيش من خلاله، وميَّالاً إليه، وسينتقد يونغ، مع ذلك، المظهر "الروحي الخالص" لهذا التصوُّر الشرقي الهو حين سيجد في كتابات الخيميائيِّيْن، نهاية سنوات 1930، السابق التاريخي الأنسب لاكتشافه روح العالم *l'anima mundi*، الذي يُصوِّر مُقَدَّماً اللاوعي الجَمْعي الذي يُعتَبَر الهو مركزاً له، وقد تمَّ وصفه كروح ابتلعتْها المادَّة، والذي يصبو إلى أن يتمَّ إطلاق سراحه. إن "إعلاءه" يوافق "كُلِّيَّة" الهو. إذن، تعترف التجربة الخيميائية بالأهمِّيَّة الأولى للمادَّة، على

1) أتمَان *Ātman*: لفظ سنسكريتي، هو تصوُّر للفلسفة الهندية أستيكا، يحمل معنى الوعي الصافي أو صفاء وجود الكائن. (المترجِمة).

2) Pouce، بوصة: مقياس قديم للطول، يساوي 25 ميلميتراً. (المترجِمة).

غِرَار الهو الذي يُعدُّ ظاهرة جسدية بقَدْر ما هي نفسية. في الوقت نفسه، اهتمَّ يونغ برسوم الماندالا، التي تمثِّل، داخل الإطار الديني (التبيتي *Tibétain* خصوصاً) بالنسبة إليه وإلى مرضاه، رمزاً للهو، الذي يتمُّ فَهْمه كاتِّحاد مفارِق للمُتعدِّد والفرد. غير أن هذا المتعدِّد العناصر يرمز في الوقت نفسه إلى الهو وإلى الألوهية. ويسجِّل يونغ، حقَّاً، بأنه يستحيل، على مستوى تجريبي، أن نُميِّز صور الهو عن الصور النموذجية الأصلية لله. و"على الرغم من أنه ليس سوى رمز للهو، باعتباره كُلِّيَّة نفسية، فالماندالا هو، في الوقت ذاته، أيضاً أُمْحِيَّة إله، لأن النقطة المركزية والدائرة والرباعية هي رمز للإله، اشتهرت هكذا منذ زمن بعيد" (AC, 99) ممَّا قاده إلى تحديد الهو مثل "فكرة للصور الكُلِّيَّة كلِّها والوحدة التي تتضمَّنها بشكل مبدئي الأنساق التوحيدية *monothéistes* والواحدية *monistes*" A, 48).

لقد خصَّص يونغ كتاباً بأكمله إلى تمثيل الهو وتمثيل المسيح (*Aïon*, 1951). "إنه، يكتب قائلاً، بطلُنا المُمدِّن، الذي بشكل مُستقلٍّ عن وجوده التاريخي، يُجسِّد أسطورة الإنسان الأوَّليِّ [...] فهو الذي يشغل مركز الماندالا المسيحي ..." (A, 51). لقد جعلنا يونغ نلاحظ، مع ذلك، أن هذه الصورة التمثيلية الأكثر قُرباً من الهو ومن دلالته" (A, 59) تظلُّ ناقصة لأنها "محرومة من الظلِّ الذي ينتمي إليها" (A, 60). ولهذا "فتاريخ المسيحية البدائية [...] قد وضع المسيح الدَّجَّال في وجه المسيح. لأنه كيف يمكننا الحديث عن "أعلى" إذا لم يكن هنالك "أدنى"، [...] عن "خير" إذا لم يكن هنالك "شرّ"، وإذا لم يكن أحدها حقيقياً كما الآخر؟" (A, 75). ويختتم يونغ، أنه لا توجد "صورة محدَّدة مهما كانت قادرة على التعبير عمَّا هو غير مُحدَّد للنموذج الأصلي، إن

لفظ الهو لا يجد مرجعه لا إلى المسيح ولا إلى بوذا، ولكنْ، إلى مجموع صور مُطابِقة، كلُّ واحدة منها بكونها "رمزاً للهو"" (PA, 25).

إيمي أنبيل

وظيفة التكيُّف Fonction d'adaptaion

»» يحدِّد يونغ، بشكل تجريبي، أربع وظائف نفسية أساس: الفكر، والعاطفة، والحدس، والإحساس والتي تُتيح تكيف الأنا في علاقته بالعالم الخارجي كما بالعالم الداخلي. "فالإحساس يُثبت ما يوجد حقيقة. والفكر يسمح لنا بمعرفة دلالة ما هو موجود، والعاطفة تمُكِّننا من معرفة قيمته، وأخيراً الحدس الذي يُبيِّن لنا الإمكانات الأصل، والهدف الذي يكمن في ما هو موجود في الحاضر". (PAM, 218) هذه الوظائف الأربع هي ثنائيات متعارضة: فكر/عاطفة وحدس/إحساس. وإذا كانت وظيفة ما واعية، معنى ذلك أنها متطوِّرة، والوظيفة النقيض لاواعية وقليلة التميُّز. فتعارض الوظائف هذا مثنَّى مثنَّى هو إذا حالة خاصَّة لدينامية الأضداد، التي تُميِّز حسب يونغ، العلاقة بين الوعي واللاوعي.

»» في سنة 1913، حين أراد يونغ توضيح اختلافات تصوُّر التحليل النفسي، ذاك الخاصّ بفرويد وأدلر وبه (انظرْ "علم النماذج")، فقد ميَّز أوّلاً الانطواء على الذات والانفتاح على الخارج مقيماً بذلك "مجموعتَيْن عريضتَيْن للفرديات البسيكولوجية" .(TP, 8) حينذاك، يعيد ربط الانطواء على الذات بالعَتَه البَكُور (الشيزوفرينيا)، والانفتاح على الخارج بالهستيريا *hystérie*، وقد ظنَّ أنه يستطيع تمَثُّل "التأمُّلي والانطواء على الذات، ثمَّ العاطفي والانفتاح على الخارج" .(TP, 9) لكنه رأى

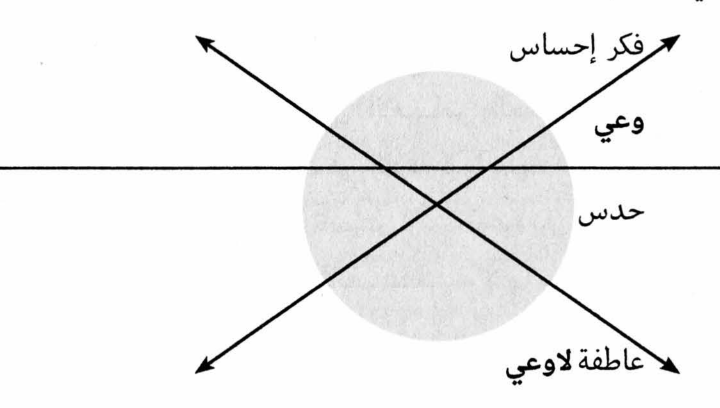
سريعاً أن اختلافات بارزة تظهر داخل المجموعة نفسها، فوصل على هذا النحو إلى تمييز أربع وظائف تكيّف مع الواقع، كلٌّ واحدة منها يمكن أن تكون مُوجَّهة بطريقة منفتحة على الخارج أو منكفئة على الباطن، ممَّا سمح بتحديد ثمانية أنواع وظيفية.

من بين هذه الوظائف الأربع، يوجد نوعان عقلانيان، (الفكر والعاطفة)، واثنان لاعقلانيان (الإحساس والحدس). فالفكر هو الوظيفة التي تُنظِّم وتضع التمثُّلات في علاقة فيما بينها: فالإعداد الفكري يُشكِّل جزءاً منها. وتتيح العاطفة تأسيس تراتبية نوعية بين مكبوتات الوعي. وبناء عليه، فالفكر والعاطفة وظائف عقلانية، لأنها تضبط الموضوع بواسطة حُكْم ما، وذلك بالارتكاز على سُلَّم قِيَمِيٍّ، ذاتي بالنسبة إلى العاطفة، وموضوعي بالنسبة إلى الفكر.

والوظيفتان الأخريان، الإحساس والحدس، تهمَّان الإدراك معاً: الإدراك عبر الحواسِّ بالنسبة إلى الإحساس، وعبر اللاوعي بالنسبة إلى الحدس، الذي يلتقط إدراكات نصف واعية. فهي لاعقلانية (أو غير عقلانية)، لأنها تستعمل إدراكات مباشرة، داخلية أو خارجية، من دون تدخُّل الحُكْم.

«» تُقدِّم كلُّ واحدة من هذه الوظائف الأربع للوعي مظهراً خاصَّاً للواقع، فالأنا يتقمَّص واحدة منها، تلك الأكثر تميُّزاً، ويستعملها تِلْقَائِيَّاً كأداة تكيُّف مميَّزة. ويكون اشتغالها محكوماً بوظيفة مساعدة (عقلانية إذا كانت الوظيفة العليا لاعقلانية، والعكس صحيح)، وتبقى الوظيفتان الأخريان أقلّ تطوُّراً، وأكثر قِدَماً ولا تميُّزاً. فالوظيفة المناقضة مباشرة للوظيفة الرئيسة تُسمَّى وظيفة دنيا، لأنها تصاب بسهولة بعدوى

مكبوتات اللاوعي. فمثلاً، إذا كانت الوظيفة الرئيسة بالنسبة إلى ذات مّا هي الفكر المنطوي على نفسه، والإحساس بالنسبة إلى الوظيفة المساعِدة، ستكون العاطفة المنفتحة على الخارج والحدس المميَّز قليلاً هي وظيفتها الدنيا.



فالوظيفة الدنيا "تصادف عمليّاً الجانب المُعْتِم للشخصية الإنسانية. هذا الجانب المُعتِم، الملازم لكلِّ شخصية، هو طريق الولوج إلى اللاوعيِ، وهو بَوَّابة الحُلْم". حقّاً، إنها "تمثِّل الامتياز الكبير والجوهري لكي تتسرَّب عبر اللاوعي الجَمْعي، أي يمكنها أن تصير الجسر الذي يَعبُر الهوَّة التي تفصل الوعي عن اللاوعي، وتعيد، على هذا النحو، العلاقة ذات الأهمِّيَّة الحيوية مع هذا الأخير، إلى أصلها" .(AS, 105) فبواسطتها تُمارَس دينامية التعويض بين الوعي واللاوعي. (TP, 6).

إن واحداً من بين إجراءات التفرُّديَّة هي التميُّز والتوازن التدريجي لمختلف الوظائف، هكذا تفقد الوظيفة الرئيسة قدرتها بأسرها وأُحاديَّتها بواسطة تحوُّل الطاقة إلى صالح وظائف أخرى. ويحصل التطوُّر، ليس في اتِّجاه كُلِّيَّة خيالية، حيث يملِك الأنا الإمكانات كلّها، لكنْ، في اتِّجاه

القدرة للتحكُّم بشكل واعٍ في الضغوط بين زوايا النظر المتعارضة في انتقالٍ حُرٍّ للطاقة النفسية.

سوزان كراكوياك

وظيفة متعالية Fonction transcendante

»» إنها عبارة تفرض إجراء وَضْع الوعي في علاقة مع اللاوعي المدرَكَيْن كنقيضَيْن. لقد سمَّى يونغ هذه الوظيفة متعالية، لأنها "وظيفة بسيكولوجية يمكن أن تكون مقارَنة على طريقتها بخاصِّيَّة رياضية بالاسم نفسه، والتي هي خاصِّيَّة أعداد مُتخيَّلة وواقعية.[1]" (AS, 151)

تظهر الخاصِّيَّة المتعالية، في المعالجة من خلال تجربة انفعالية، وإيلاء اهتمام للصور الآتية من اللاوعي، فهي "تتيح، بفضل مواجهة الألفاظ المتعارضة، بالعبور من حالة نفسية إلى أخرى" (PO, 145).

فالخاصِّيَّة السامية هي مقارنة أولى لممارسة الأنا مع اللاوعي التي أعدَّها يونغ لاحقاً تحت اسم إجراء التفرُّديَّة، فالوظيفة المتعالية، بحصر المعنى، تمثِّل إذاً لحظة أو لحظات خاصَّة لهذا الإجراء.

»» كتب يونغ سنة 1916 عدَّة نصوص نظرية تشهد على تجربة الوظيفة المتعالية القريبة العهد، من حيث المواجهة مع اللاوعي، والتي تقدِّم تقريراً حول الطريقة العلاجية المُكتشَفة، حيث تمَّ وضعها في نصابها خلال هذه التجربة. فنصُّ 1916 حول الوظيفة المتعالية لن يتمَّ العثور عليه ونشره إلَّا سنة 1958. ولقد أرفقَهُ يونغ بمقدِّمة تُلخِّص في

---

1) بالفعل، إن وظيفة كهذه تجمع عدداً من الخياليِّيْن والواقعيِّيْن هي وظيفة مُعقَّدة. انظرْ في هذا الصدد مقال م. كازيناف "زَلَّة وحقيقة"، دفاتر يونغ، التحلينفسية رَقْم 77، 1993.

سؤال واحد المعنى الراهن دائماً للنصِّ "كيف يمكننا في الممارسة أن نتواجه مع اللاوعي؟" (AS, 148)

فالطبع المُوجَّه للوعي نحو هدف ما ضروري لتطوُّر الفرد، لكنه يؤدِّي إلى إقصاء عناصر غير ملائمة تمَّ نَبْذها في اللاوعي. وإذا كانت أُحادية الجانب للوضع الواعي قوية جدَّاً، فإن تنامي الضغط يسبب صراعاً نفسياً باطنياً (بينفسي) مُسبِّباً "انخفاضاً في المستوى العقلي"، وضياعاً لطاقة الوعي، وانكفاء باطنياً لِلِّبِيْدُو. ويمكن لرمز أن يُولَد إذاً من صدمة الأضداد. فيأخذ شكل الأحلام والاستيهامات، والخيال النشيط (انظرْ هذا اللفظ). ويُشكِّل هذا الجزء الأوَّل للوظيفة المتعالية التي أتاحت لـ " معطيات اللاوعي" أن تنبثق، ويمكنَها الولوج إلى الوعي" .(AS, 161) وفي زمن ثان "ليس اللاوعي هو مَنْ يُوجِّه، لكن الأنا" (AS, 173). وحين يكون وجهاً لوجه مع منتجات اللاوعي، يستطيع الأنا أن يمنح امتيازاً إمَّا للقيمة الجمالية، الشيء الذي يُغذِّي نرجسيَّته، وإمَّا لـ "مبدأ الفَهْم" (AS, 169)، الذي يهيمن فيه بشكل مُسبَّق التأويل العقلي بخطر فقدان قيمة الرمز. هذان النزوعان يوجدان داخل صِلَة تعويض: "نزوع يبدو أنه يُشكِّل المبدأ الضابط للآخر" .(AS, 171)

»» لقد أضاء مُحلِّلو الأطفال شروط تشغيل الوظيفة المتعالية: تطوير القدرة على الترميز يتوقَّف على نوعية العلاقات المبكِّرة التي تحيط الطفل الصغير. ويُبيِّن غوستاف بوڤانسيبان *Gustav Bovensiepen* كيف أن الوظيفة المتعالية تأخذ موقعها منذ بداية الحياة: "لا تتَّسع الوظيفة المتعالية عفوياً، ولكنها تستوجب قالباً يتكوَّن داخل التجربة العلائقية المبكِّرة للطفل، تجربة قابلة لأن يُعاد تنشيطها في أثناء

العلاج.[1]" فداخل الإطار التحوُّلي، فإن مختلف التِّقْنيَّات المستعملة في علاج الطفل - لعب، رسم، تشكيل، اللعب بالرمل، إلخ.- تسمح، من خلال تفعيل الوظيفة المتعالية، توسيع القدرة على ترميز وتطوير التنظيم النفسي.

سوزان كراكوياك

وعي Conscient

»» إن "العلاقة بين الأنا والمكبوتات النفسية" تحدِّد الوعي (GP, 260). ومن أجل أن يُوجَد وعي، يجب، فعلاً، "أن يُوجَد أنا يُشكِّل المركز العلائقي للمكبوتات" (GP, 268). ينبغي أن يُوجَد شخص قادر على قول: "أملِك وعياً بنفسي" "أنا واعٍ بـ أنايَ" (*J'ai conscience de* (*moi*) (GP, 260.

إنه الإدراك الذي يميِّز الحالة الواعية، فبقدرته على التبصُّر والتفكير النقدي ينفتح الأنا المُجَرَّب عليه على المعرفة وعلى الحُكْم الأخلاقي. ويحدِّد يونغ أيضاً، مثلَ "هدفٍ جوهريٍّ" لعلمِ النفس التحليلي "تحقيقَ الوعي، أي في المقام الأَوَّل أن يجعل المكبوتات المنعكسة إلى حدود اللحظة الواعية" (PI, 127). إنها أيضاً شرط معرفة الآخر ومعرفة الذات. "ينبغي للغريزة أن تبلغ هذا المستوى الأعلى للوعي. هذه الدفعة نحو وعي أعلى وأوسع تُوصِل بطريقة إجبارية إلى الحضارة وإلى الثقافة." (PI, 127) إنها أيضاً شرط معرفة الآخر ومعرفة الذات. "ينبغي للغريزة بلوغ هذا المستوى العالي للوعي. فهذه الدفعة نحو

---

[1])- G. Bovensiepen, " *Attitude symbolique et rêverie : problème de symbolisation chez les enfants et les adolescents* ", *Cahiers jungiens de psychanalyse* n° 112, 2004.

وعي أعلى وأوسع تصل بطريقة إجبارية إلى الحضارة وإلى الثقافة." (PT, 127)

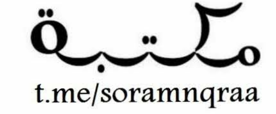
»» يطرح يونغ فرضية تطوير للوعي "انطلاقاً من ضلال وهدى اللاوعي الأصلي" (GP, 266). وهكذا، فإن الوعي بالأنا عند الطفل يتكوَّن بطريقة جِدّ تدريجية "انطلاقاً من الوعي المُجَزَّإ لبعض اللحظات." (GP, 266)، فهذه "الخاصِّيَّة الجزيرية *insulaire*" للوعي الطفولي لا يتحوَّل في شكل صيرورة إلَّا شيئاً فشيئاً.(Cor. I, 323-324)

إن فكرة وعي منبثق عن لاوعي أوَّل، ثمَّ إن المشكلات التي تُولِّدها هذه الدينامية، هي موجودة حتَّى في الأساس العلاجي اليونغي، وعلى وجه الخصوص، في إدراكه للوظيفة المتعالية ولإجراء التفرُّديَّة (انظرْ هذَيْن اللفظَيْن). فإذا كان تطوُّر الوعي وأُحاديَّته المحتومة قد فصلا الفرد جذرياً عن علاقته باللاوعي (AS, 123)، وبمعنى آخر، عن قاعدته الغريزية، "فكيف يُعاد تحضير الرابط بين الوعي اليافع جدَّاً والمدفوع إلى الأمام بتطوُّر مبكِّر، ويبقى اللاوعي العتيق في المؤخِّرة؟ (AS, 124). والجواب الذي يحمله يونغ "لهذا السؤال الكبير في زمننا" (AS, 124) يعني أن اللاوعي سيُوضَع في الحُسْبَان في موضوعيَّته المتفرِّدة. فالأنا الذاتي لا يستطيع إلَّا أن يتواجه مع هذا **الآخر** الأكبر منه، وأن يتعلَّم شيئاً فشيئاً شروط وحدودِ تحاورٍ معه. "فاللاوعي (الحياة النفسية الموضوعية) لا تنتمي إلى، أنا مَنْ ينتمي إليها، خطأً أو صواباً. وحين أُفضي به إلى الوعي، فإنني أنفصل عنه، وحين أجعله موضوعياً بهذه الطريقة، أستطيع أن أدمجه بكيفية واعية" (Cor. III, 112). إنه ميكانيزم التعويض الذي يمنح لهذا الإدماج الضروري معناه كلَّه. فالصور، والأحلام، مثلاً، تُعوِّض، أعني تُعيد

توازن وجهة نظر الأنا، المُوجَّه والمحدود، وذلك بمواجهته لإمكانات ووجهات نظر أخرى.

من هنا نرى أنه إذا كان الرابط بين الوعي واللاوعي ممكن إقامته، فلا يمكنه أن يكون إلَّا صراعياً. فبمواجهته لمكبوتات لاواعية، يتعلَّم الأنا أن يفكِّر ضدَّ نفسه. وعلى هذا النحو يتنامى الوعي، بحيث يكتشف الفرد امتداده كلَّه، الواعي واللاواعي بمسؤوليَّته. إن "الصيرورة الواعية" "*Bewusstwerden*" لا تُختزَل في مجرَّد الوعي، وبالعمل لنوع من تصادف الأضداد (Cor. IV, 74)، فإنه يدفع المُجَرَّب عليه، ليكتشف أنه أكثر تعقيداً وأكثر مفارقة ممَّا كان يعتقد.

إيمي أنبيل



بيبلوغرافيا الترجمة

Dr. Youssof M. REDA- Al-KAMEL AL-KABIR Plus- Librairie du Liban Publishers S.A.L- Beyrouth. Liban. 6ème édition. 2007.

Georges Bastin- Dictionnaire de la psychologie sexuelle- Charles Dessart, Éditeur, Bruxelles 1970.

PETIT LAROUSSE EN COULEURS- Dictionnaire encyclopédique pour tous, Librairie Larousse. 1980.

LE NOUVEAU PETIT ROBERT. DICTIONNAIRE ALPHABETIQUE ET ANALOGIQUE DE LA LANGUE FRANÇAISES. Nouvelle Édition de Paul ROBERT- Paris 1996.

Patrice PAVIS- DICTIONNAIRE DU THÉÂTRE- Éditions Socials 1987.

SOUHAÏL Idriss – AL-MANHAL- DAR AL ADAB-Beyrouth- Liban- 14ème Édition 1994.

MUNIR BAÂLABAKI. AL-MAWRID- A MODERN ENGLISH-ARABIC DICTIONARY- DAR EL-ILM LIL MALAYEN. BEIRUT, LIBANON- SIXTH EDITION 1973.

د. جبُّور عبد النور، دة. أ. ك. عبد النور عوَّاد - معجم عبد النور المُفصَّل - فرنسي - عربي. دار العلم للملايين - بيروت - لبنان. الطبعة التاسعة - حزيران - يونيو 2007.

جبُّور عبد النور - معجم عبد النور المُفصَّل - عربي فرنسي - دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة 1996.

د. فاخر عاقل - معجم علم النفس - دار العلم للملايين - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 1977.

دة. ماري إلياس - دة. حنان قصّاب حسن - المعجم المسرحي - مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى 1997.

المعجم العربي الأساسي - منشورات المُنظَّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- ALESCO، توزيع لاروس- 1989.

معجم بورديو - تأليف ستيڤان شوڤالييه - كريستيان شوڤيري - ترجمة: د. الزهرة إبراهيم - دار النايا ودار الجزائر - دمشق - سورية - الطبعة الأولى 2013.

بيبلوغرافيا معجم يونغ

Bibliographie

Œuvres de Jung citées dans le dictionnaire

(portant l'indication des abréviations utilisées)

GW Gesammelte Werke, 20 vol, Olten und Freiburg in Breisgau, Walter-Verlage.

A Aïon, Paris, Albin Michel, 1983.

ADC Aspects du drame contemporain. Genève, Georg, 1993.

AIC " Adaptation, individuation et collectivité " dans Carl G. Jung. Paris, éd. De l'Herne, 1984 ou Gesammelte Werke vol. 18-2, § 1084-1106.

AR. I L'Analyse des rêves, Paris, Albin Michel, 2005.

AR. II L'Analyse des rêves, Paris, Albin Michel, 2006.

AS L'Âme et le soi, Paris, Albin Michel, 1990.

Cor. I Correspondance I (1906-1940), Paris, Albin Michel, 1990.

Cor. II Correspondance II (1941-1949), Paris, Albin Michel, 1993.

Cor. III Correspondance III (1950-1954), Paris, Albin Michel, 1994.

Cor. IV Correspondance IV (1955-1957), Paris, Albin Michel, 1995.étique

Cor. V Correspondance V (1959-1961), Paris, Albin Michel, 1996.

DMI Dialectique du moi et de l'inconscient, Paris, Folio, Gallimard, 1986.

EEI Essai d'exploration de l'inconscient, Paris, Folio, Gallimard, 2002.

EP L'Énergétique psychique, Genève, Georg, 1973.

ESE Essais sur la symbolique de l'esprit, Paris, Albin Michel, 1991.

FD Le Fripon divin, Genève, Georg, 1958.

FJ Correspondance Freud/Jung, Paris, Gallimard, 1992.

GP La Guérison psychologique, Genève, Georg, 1987.

HDA L'Homme à la découverte de son âme, Paris, Albin Michel, 1996.

IEM Introduction à l'essence de la mythologie. L'enfant divin, la jeune fille divine, Paris, Payot, 2005.

JL. I C. G. Jung Letters I, London, Routledge, 1973.

JL. II C. G. Jung Letters II, London, Routledge, 1976.

MAS Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Genève, Georg, 1997.

MC. I Mysterium conjuntionis I, Paris, Albin Michel, 1981.

MC. II Mysterium conjuntionis II, Paris, Albin Michel, 1982.

MFO Commentaire sur le Mystère de la fleur d'or, Paris, Albin Michel, 1979.

MM Un mythe moderne, Paris, Gallimard, 1974.

MSL Métamorphoses et symbole de la libido (1912), Paris, Montaigne, 1927.

MV Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées, Paris, Gallimard, NRF, 2005.

NZ Nietzsche's Zarathustra, notes of the seminar given in 1934-9, Bollingen series XCIX, Princeton University Press, 1988, et London, Routeledge, 1994.

PA Psychologie et alchimie, Paris, Buchet/Chastel, 1970.

PAM Problèmes de l'âme moderne, Paris, Buchet/Chastel, 1960.

PE Psychologie et éducation, Paris, Paris, Buchet/Chastel, 1996.

PI Psychologie de l'inconscient, Genève, Georg, 1978.

PJ Correspondance 1932-1958, W. Pauli/C.G. Jung, Paris Albin Michel, 2000.

PMM Psychogénèse des maladies mentales, Paris, Albin Michel, 2001.

PO Psychologie et orientalisme, Paris, Albin Michel, 1985.

PR Psychologie et religion, Paris, Buchet/Chastel, 1996.

PrA Présent et avenir, Paris, Buchet/Chastel, 1977.

PT Psychologie du transfert, Paris, Albin Michel, 1980.

RJ Réponse à Job, paris, Buchet/Chastel, 1994.

RE. I Les Rêves d'enfants. Séminaire, tome I (1936-1939), Paris, Albin Michel,

2002.

RE. II Les Rêves d'enfants. Séminaire, tome II (1939-1941), Paris, Albin Michel, 2004.

SIR Sur l'interprétation des rêves, Paris, Albin Michel, 1998.

RC Les Racines de la conscience, Paris, Buchet/Chastel, Paris, 1995.

PK Psychologie du yoga de la Kundalini, Paris, Albin Michel, 2005.

SP Synchronicité et Paracelscia, Paris, Albin Michel, 1988.

ThP La Théorie psychanalytique, Paris, Montaigne, 1932.

TP Types psychologiques, Genève, Georg, 1993.

VS La Vie symbolique, Paris, Albin Michel, 1989.

Sur l'œuvre de Jung

Angel, Jung, La passion de l'Autre, Toulouse, Les essentiels Milan, 2004.

L. Aurigemma, Perspectives Junguiennes, Paris, Albin Michel, 1992.

M. Cazenave, Jung, l'expérience intérieure, Paris, Édition du Rocher, 1997.

C. Gaillard, Jung, Que-sais-je ?, Paris, PUF, 1995.

É. Humbert, Jung, Paris, Hachette Littératures, 2004.

C. Maillard, Les sept sermons aux morts de Carl Gustave Jung, Presses Universitaires de Nancy, 1993.

J. Vieljeux, Jung, Catalogue Chronologique des Écrits, Paris, Fayard, 1977.

Dictionnaires prenant en compte le vocabulaire de Jung.

Vocabulaire des psychothérapies, sous la direction de A. Virel, Paris, Fayard, 1977.

A Critical Dictionnary of Jungian Analysis, A. Samuels ed., Routledge, 1986.

Dizionario Junghiano, P.F. Pieri, Bollati Boringhieri, 1998.

Dictionnaire international de la psychanalyse, sous la direction de A. de Mijolla, Paris, Calmann-Lévy, 2002.

Le vocabulaire de Carl. Gustave Jung, ouvrage coordonné par A. Angel, Éllipses, 2005.

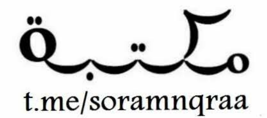
المترجمة الزهرة إبراهيم

(21 يناير 1961) باحثة وكاتبة مغربية من مواليد مدينة فجيج، المغرب. حاصلة على شهادة الدكتوراه، وهي كاتبة وأستاذة مكونة بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين القنيطرة- المغرب.

صدر لها:

الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية - وجوه الجسد 2009، الإيروس والمقدس - دراسة أنثروبولوجية تحليلية 2010، معبد الفَراش - تقاسيم للوطن وللأطفال (ديوان شعر) 2011، الخيالة والمسيخ (مجموعة قصصية) 2011، مدونة القنص بالصقر - قراءة في أدبيات "روضة السلوان"2013.

كما ترجمت معجم بورديو من تأليف استيفان شوفالييه وكريستيان شوفيري وصدر عام 2013.



فهرس المعجم

يشهد هذا المعجم على سعة فكر يونغ، ليس فقط على مستوى تمكُّنه من استدرار العلوم البحتة والإنسانية لفَهْم الظاهرة النفسية واشتغالاتها داخل المجتمع الأوربي، بل لانفتاحه على ثقافات متنوِّعة وبعيدة في بلاد الشرق الأقصى وفي أفريقيا، بأساطيرها ودياناتها التوحيدية والتجسيدية، حيث أعتقت تمثُّلات الإنسان الغربي المعتقَلة في أحياز ماديَّة القرن العشرين، والمكتسحة بالحادية قطعت صِلَتها بالمقدَّس، فأسلمت الإنسان إلى كارثية وجود عبثي. لقد وعى يونغ، بقناعاته الدينية المسيحية، أن الظاهرة النفسية - التي تنساب من سحيق المادَّة وظلمة العوالم السفلى باتِّجاه مطلق الأثير وعوالم الآلهة، حيث تُولَدُ الصور وتتضاعف الظلال وتقترن النقائض في هذا الصراع الأزلي بين الوعي واللاوعي، بين الأنا والهو، بين العقل والروح، بين صور النماذج الأصلية وابتذال الصور الواقعية - لا يمكن إطلاقاً أن نُجهِز على امتداداتها، ونسعى عبثاً لاختزالها داخل قُمْقُم المادَّة.


ISBN 979-12-80738-46-2
9 791280 738462
المتوسط

